
UTOPÍA LIBERTARIA



Heinrich Koechlin

# Ideologías y tendencias en la Comuna de París



Título del original en alemán

Die Pariser Com m une

Im bewusstsein ihrer anheanger

Editado en 1950 por Don Quichotte verlag

Basilea (Suiza)

Traducción directa de Carlos E. Haller

la. ed. Buenos Aires, 2013.

301p.; 20 x 12,5 cm ( Utopía Libertaria)

ISBN 987-617-170-0

**Agradecemos a** *Editorial Proyección* por la posibilidad de editar este libro.



Av. Mayo 1110

1085, Buenos Aires

Tel: (54-11) 4382-3592 / www.terrainarediciones.com.ar

**Revisión** y **corrección:** Raúl Blanco **Armado** y **diseño de tapa:** Julieta Leo ISBN 978-987-617-170-0

Q ueda hecho el depósito que m arca la ley 11.723

Im preso en Argentina/ Printed in Argentina



ÍNDICE



INTRODUCCION

LAS IDEAS BÁSICAS DE LA REVOLUCIÓN DEL

18 DE MARZO DE 1871 A L A COMUNA



B. LA REVOLUCIÓN



## Prólogo p ara la edición en castellano

A la descripción histórica que he diseñado durante los años de la segunda guerra mundial, nada tengo que agregar ahora.

Mi propia perspectiva se ha modificado desde entonces, bajo la im presión de algunos acontecimientos.

Muy lejos se nos ha desplazado hoy, en Europa, aquel mito que alentaba durante el siglo anterior a los mejores europeos.

¿Podremos abrigar la esperanza de que el “m undo subdesa-rrollado” sepa diferenciar la verdad y el error de nuestra historia, y de que en su evolución quiera infundir nueva vida a nuestros viejos ideales?

España fue en un tiempo la vanguardia de Europa, con sus verdades y sus errores.

¿Le estará reservado al habla española al reconstruir la síntesis que para lo futuro necesitamos?

H. Koechlin

Basilea, 1965



*“La Révohition sera la floraison de l 'Humanité comme l'amoiir est la floraison dn coenr. ”*

(La revolución será el florecimiento de la humanidad, como el amor es el florecimiento del corazón.) Louise Michel (1830-1905)



INTRODUCCIÓN

## I. La revolución del 8 de marzo de 1871

El 28 de enero de 1871 enmudecieron los cañones alemanes que desde hacía treinta y dos días estaban disparando sobre la capital de Francia. Un armisticio liberaba a la población de París de los terribles sufrimientos del asedio. Sin embargo, muchos parisienses no acogieron con júbilo su concertación. Algunos opinaban que su ciudad hubiese podido ser defendida eficazmente si el gobierno y los

generales hubiesen permitido sin titubeos que las fuerzas morales de la Guardia Nacional se emplearan a fondo.

Durante los últimos seis meses se había producido una profunda transformación en la actitud de las diferentes fracciones del pueblo francés hacia la guerra.

Cuando Napoleón III declaró la guerra a Prusia en julio de 1870, su política de agresiones tropezó con la resistencia de la oposición republicana A ésta se adhirieron también, en dicho aspecto, hombres del bando constitucionalista, como por ejemplo el ex ministro del Interior de Luis Felipe, Adolphe Thiers. Los motivos para rechazar la guerra eran diversos. Una nota dirigida por la sección francesa de la Asociación Internacional de Trabajadores a su similar alemana expresa el sentimiento de solidaridad internacional y de axiomática oposición a la guerra. Otros opositores la rechazaban tan sólo porque les parecía una aventura mal preparada, que, según su opinión, podía acabar fácilmente en una catástrofe.



El rápido avance de los ejércitos alemanes daba la razón a esos temores. El 2 de setiembre los franceses entregaron Sedan y los soldados alemanes se llevaron al emperador como prisionero de guerra a su patria. Dos días más tarde los parisienses proclamaron la Tercera República.

Con ello vio su fin el Segundo Imperio, que había determinado la historia del país desde el 2 de diciembre de 1852. La república aparecía como la única forma posible de Estado en ese momento. De modo que el nuevo gobierno, constituido por los representantes de la

oposición, no encontró resistencias, y el 4 de setiembre pareció más bien una fiesta nacional que una violenta revolución. Pero el fin del Imperio no significo el fin de la guerra. Los gobernantes alemanes no querían perder la ocasión de humillar a Francia al mayor extremo. Los republicanos y socialistas franceses, que habían atacado a la guerra de agresión de Napoleón III por consideraciones de principio, veían ahora en la guerra de la República una legítima defensa de la libertad nacional y republicana.

Por tal razón propugnaron una resistencia extrema.

Hasta el anciano revolucionario Auguste Blanqui, liberado de la prisión el 4 de setiembre, estampó en su nuevo periódico la clásica portada: *La patrie en danger* [La patria en peligro]

e hizo un llamado a la unidad, nacional. Pero las diferencias de opinión en materia política, tras de las cuales acechaban, aún escondidos, conflictos sociales, continuaban existiendo.

El campo estaba harto de la guerra. Ya no embargaba a los campesinos el entusiasmo patriótico de 1792. La pequeña propiedad que el campesino francés había conquistado en aquellos tiempos, le parecía ahora asegurada. Las cuestiones sociales que agitaban a los burgueses y obreros de las ciudades le interesaban tan poco como las formas de gobierno, a cuyos cambios se había acostumbrado. Sobre esta mentalidad se apoyaban aquellos políticos franceses temerosos de que la prolongación de la resistencia armada 



tuviera como corolario una ejecución integral de la ya comenzada revolución republicana, como asimismo un renacimiento de la revolución social que tanto les había dado que hacer en 1848. El miedo a la revolución reconciliaba a los ex adictos de Luis Napoleón con los legitimistas y los orleanistas, y a quienes habían incitado a la guerra con quienes desde un principio habían prevenido contra ella. Todos en común anhelaban lograr, con la mayor premura posible, un entendimiento con Bismarck.

El miedo a la revolución social no carecía de fundamento, como se vio

durante los primeros meses de la república en el sur del país. Primero en Lyon y algún tiempo después en Marsella, los obreros ocuparon los ayuntamientos proclamando la federación de comunas revolucionarias. Armar al pueblo para una resistencia desesperada contra los ejércitos alemanes que avanzaban, destituir y aprisionar a todos los funcionarios bonapartistas, alterar las relaciones de la propiedad, eran los puntos básicos del programa de este movimiento, que habría de fracasar ante la indiferencia y animadversión de los campesinos y ante la oposición de los republicanos adinerados.

Incluso el ex diputado izquierdista Gambetta, que había abandonado París en globo para organizar la resistencia en provincias, retrocedía ante las consecuencias revolucionarias de esta *levée en masse* [levantamiento en masa] que, bajo la influencia de M. Bakunin, asumía un carácter no sólo federalista, sino también antiestatal.

El "Gobierno de la Defensa NacionaF’, en París, cumplía sólo a desgano la misión que el pueblo le había confiado. Ni él mismo creía en la posibilidad de una eficaz defensa de la ciudad, y temía una insurrección general del pueblo parisiense, soliviantado a causa de las penurias resultantes del asedio.

El amor propio de la gran urbe y una poderosa tradición, simultáneamente republicana y patriótica, conseguían 



que en París el hambre y las granadas no condujeran al hastío de la guerra, sino a una fanática intensificación de la voluntad defensiva. Cuanto más se aproximaba el ejército enemigo a la ciudad, más profunda se hacía la desconfianza de los parisienses contra el gobierno y la conducción militar. Periódicos y carteles republicanos comenzaban a poner en duda la honestidad de Jules Favre y la rectitud de Trochu, quienes habían declarado que "el gobernador de París no capitulará”.

Impulsada sobre todo por consideraciones patrióticas, la población de

París creó una organización administrativa extraoficial cuya misión habría de ser la de remediar los crecientes problemas que suigían en todos los aspectos de la vida pública. El mismo 4 de setiembre se formaban en muchos barrios de la ciudad los llamados *Comités Republicains de Vigilance.* Cada una de estas corporaciones enviaba cuatro representantes a un *Comité Central des 20 Arrondissements*

[distritos]. Era propósito de los iniciadores de esta vasta organización el de poner, junto a las autoridades municipales designadas desde arriba, un oiganismo administrativo y de control que estuviera respaldado por la confianza del pueblo.

Con ello se dio expresión al mismo tiempo a una decisión política: la aspiración de la metrópoli de gobernarse a sí misma.

El nuevo comité exigió la disolución de la policía central, la elección de todas las autoridades -incluso de los organismos de seguridad- por los distritos, la apropiación comunal de los víveres existentes y su racionamiento, la organización de la defensa militar en todos los barrios de París.

Cuando el gobierno empezó a tomar medidas restrictivas de las libertades públicas, el comité exigió la libertad ilimitada de prensa y de reunión.

La actividad política se desarrollaba primordialmente en los clubes parisienses, que desde el año 1868 -fecha en la cual Napoleón III permitió las reuniones políticas que tuviesen por fin el estudio apolítico de cuestiones 



sociales- se habían convertido, de inocentes círculos para debates, en ciudadelas de propaganda revolucionaria. Aquí se reunían patriotas y revolucionarios de las más diversas tendencias: jóvenes estudiantes que profesaban un extremismo sentimental, respetables ex diputados de 1848, geniales periodistas y trabajadores, republicanos que seguían fieles a las consignas de los *montagnards* 1 y socialistas que apoyaban la dictadura revolucionaria y eran partidarios del gobierno popular directo y de la autonomía comunal. El lazo que unía en los hechos a estas tendencias contrapuestas era la voluntad común de mantener la forma republicana del Estado y de defender a París contra el exterior.

Estrechamente ligada a esa voluntad estaba la lucha por los derechos de esta metrópoli en oposición al provincialismo conservador que se manifestaba hastiado de la guerra.

Acerca del fin político fundamental y del objetivo político inmediato, reinaba confusión en las cabezas de los revolucionarios parisienses. Poseían una representación concreta del camino y meta de la revolución, por un lado, Auguste Blanqui y su pequeño pero leal y disciplinado círculo de adherentes, y por el otro, algunos socialistas miembros de la Asociación Internacional de Trabajadores o simpatizantes de la misma, y cuya concepción se hallaba influida en gran medida por las ideas de Pierre loseph Proudhon. Entre estos últimos estaba el infatigable organizador de cooperativas y sindicatos, Eugéne Varlin.

La sección francesa de la Asociación Internacional de Trabajadores fue dispersada en 1868 por Napoleón III, quien primero la había tolerado. Desde el 4 de setiembre se hallaba bajo el signo de la reorganización; la renaciente sección parisiense colaboraba en forma estrecha con las organizaciones gremiales unificadas en la *Fédération des Chambres Syndicales et des Associations Ouvriéres.*

Algunos miembros dirigentes de estas organizaciones, como el propio Eugéne Varlin, tuvieron un papel 



destacadísimo en el movimiento del 18 de marzo. La Internacional como tal se mantuvo recelosamente a la expectativa durante los primeros días del levantamiento; no puede hablarse, en consecuencia, de que haya sido autora de una planeada preparación para la revolución.

Recién en febrero de 1871 se formó el centro organizativo propiamente dicho del levantamiento de la Comuna. Nos referimos a la unificación civil de la Guardia Nacional parisiense, la *Fédércttion de la Garde Nationale.* La denominación, luego famosa, de *Fédéré,* es

decir, "federado”, que se aplicó a los defensores de la Comuna de París, no tuvo en su origen otro significado que el de "miembro de la Federación de la Guardia NacionaF’. La federación estaba compuesta por los delegados de las diferentes compañías y batallones de la milicia parisiense, y tenía su cúspide en el *Comité Central de la Garde Nationale.*

La Federación de la Guardia Nacional parisiense no fue, originariamente, otra cosa que una comunidad de intereses para la materialización de aspiraciones organizativas y económicas de la tropa; una finalidad revolucionaria o incluso socialista estaba lejos del ánimo de sus fundadores.

Durante los primeros tiempos de su existencia, el comité central parecía estar sujeto a influencias nacionalistas.

Círculos de tendencia patriótica procuraban servirse de él como un baluarte para la resistencia contra la humillación que significo el armisticio aceptado por el gobierno el 28 de enero. Este armisticio estableció la entrega de los fuertes que rodeaban a París y el desarme de las tropas regulares. El alto mando del ejército alemán se reservó el derecho de la ocupación militar transitoria de una parte de París. Se permitió, sin embargo, a la Guardia Nacional, con el fin de mantener la tranquilidad y el orden, permanecer en posesión de sus armas, y este hecho infundía nuevas esperanzas a los patriotas.

Los franceses debieron asumir el compromiso de elegir, en el término de tres semanas, una Asamblea Nacional que 



tendría como tarea la de decidir sobre la guerra o la paz.

Las elecciones de París arrojaron mayoría republicana, lo que significaba *ipso facto* una mayoría en favor de la continuación de la guerra. Pero la Francia del campo y de las pequeñas ciudades votó por las derechas y con ello por la paz. Gambetta, que desesperaba de la posibilidad de proseguir la resistencia, dimitió y fue sustituido por Thiers.

La Asamblea Nacional se reunió el 13 de febrero en Burdeos: contaba

con 750 diputados, entre los cuales había 450 monárquicos de todos los matices.

En París, la tendencia ultra patriótica procuraba organizar, con la ayuda del comité central de la Guardia Nacional y en oposición a la voluntad del gobierno, una resistencia contra la ocupación extranjera de los fuertes y contra la entrada de tropas alemanas en la ciudad.

La desconfianza hacia el comandante de la Guardia Nacional designado por el gobierno, alimentaba el deseo de una total autonomía de la milicia parisiense. Fue así como la federación resolvió, a propuesta de Varlin, instituir como primer punto de su programa el carácter electivo de todos los oficiales, incluso del comandante en jefe. Por votación general se eligió comandante de la Guardia Nacional de París a Garibaldi, quien había venido a Francia para apoyar a la República en su lucha y había sido silbado en Burdeos por la Asamblea Nacional.

Bajo la impresión del irremediable derrumbe sufrido por el ejército francés, las más influyentes organizaciones políticas de París desecharon finalmente la idea de seguir resistiendo. Ni en el comité central de la Guardia Nacional, ni en las asambleas populares de los barrios obreros lograron mayoría los sostenedores fanáticos de la "guerra a muerte”.

Las medidas se limitaron a sacar del peligroso perímetro urbano la artillería de la Guardia Nacional, dejándola en lugares más seguros, y a aislar del resto de París, por medio de un cinturón de guardias, a los ocupantes alemanes.



La atención del obrero y del pequeño burgués parisiense se dirigía cada vez más a los problemas de la política interior.

La oposición contra los intrusos alemanes fue sustituida por la oposición hacia los franceses enemigos de una república social. Aun bajo la amenaza del ejército extranjero, resurgía la idea de la solidaridad internacional entre los pueblos. El 24

de febrero fueron conmemoradas en la Plaza de la Bastilla, con una importante manifestación pública, a un tiempo la Revolución de 1848-

y el nacimiento de la Federación de la Guardia Nacional. Según un informe de Arthur Amould, ya en esa circunstancia -que fue un acontecimiento de índole primordialmente patriótica- habría flameado junto con la tricolor, -bandera de la resistencia nacional-, la bandera roja de la unidad internacional. Afirma este comunalista que en aquella fecha las calles estaban dominadas por los gritos de

¡Viva la república universal! ¡Viva la comuna!

El reclamo de la Comuna ya había resonado el 31 de octubre en las calles de París cuando la población de las barriadas obreras, alarmada por la noticia de la capitulación de Metz, mantuvo ocupado durante algunas horas el ayuntamiento y procuró reemplazar al gobierno del 4

de setiembre con una corporación de representantes de la ciudad, dispuestos a la resistencia extrema.

Durante la época del asedio y total aislamiento de la ciudad del resto de Francia, la idea de la Comuna se hizo aún más popular. En los círculos revolucionarios dicha palabra suscitaba recuerdos históricos de variada índole.

Pero el anhelo de autonomía comunal se extendió asimismo a la burguesía republicana, la que se sentía económica y políticamente postergada por una Asamblea Nacional con mayoría provinciana y reaccionaria.

No existía en la base del levantamiento del 18 de marzo un plan orgánico ni una voluntad política dirigida hacia objetos precisos. Una precipitada acción militar del gobierno originó la sublevación espontánea de los barrios 



obreros parisienses, y una veloz retirada de los atacantes dio al movimiento un fácil triunfo, que sorprendió a los dirigentes del bando revolucionario y los encontró totalmente desprevenidos.

Seis días antes del 18 de marzo, la Asamblea Nacional francesa había trasladado su sede de Burdeos a Versalles.

Con ello daba a entender que ya no consideraba al republicano París como capital de la nación. El París republicano, por su parte, contestaba a dicha actitud replegándose aún más dentro de sí mismo,

desinteresándose de la política gubernamental y parlamentaria y viendo su única salvación en la conquista de la propia autonomía. La ciudad estaba bien armada: en los suburbios de Montmartre, Belleville y otros centros de agitación revolucionaria estaban emplazados los cañones que los guardias nacionales habían sustraído, por impulso espontáneo, al control de las divisiones alemanas.

Versalles se sentía amenazado, y con razón.

En horas de la madrugada del 18 de marzo, tropas francesas de línea, bajo el comando del general Vinoy, penetraron en los aledaños de París y trataron de apoderarse de la artillería custodiada por guardias nacionales.

Pero los soldados estaban tan poco convencidos de la justicia de su misión que, apenas se vieron rodeados por una muchedumbre de hombres y mujeres en parte armados y en parte sin armas, dieron vuelta los fusiles en señal de fraternización. En Montmartre, los generales Lecomte y Clement Thomas fueron muertos por sus propias tropas en medio de una furiosa muchedumbre. Sin intentar siquiera presentar combate, el resto del ejército volvió a Versalles acompañado por los miembros del gobierno y la mayoría de los funcionarios. Barrio por barrio, sin dirección que los unificara, penetraron entonces los guardias nacionales hasta el centro de la ciudad. Líderes blanquistas aprovecharon la ocasión para ocupar, en consonancia con su doctrina, los ministerios y la central de policía. Los guardias nacionales



de los barrios acaudalados, con desconfianza hacia la Asamblea Nacional de corte monárquico e irritados por la veloz huida del gobierno, no ofrecieron resistencia. Sólo el 18 de marzo por la tarde una parte de los miembros del comité central de la Guardia Nacional acudió al ayuntamiento. La responsabilidad de la conducción política había recaído de pronto en la comisión ejecutiva de la Federación de la Guardia Nacional.

Los más decididos partidarios de la acción exigieron, en el comité central y en las asambleas de las comisiones de los *arrondissements*,

una ofensiva inmediata contra Versalles.

La mayoría del comité central, que en este sentido traducía la opinión de la mayoría del pueblo parisiense, prefirió permanecer a la defensiva, postura que mereció el reproche de críticos *a posteriori.*

Fueron consideraciones de índole práctica y de fondo las que indujeron a los parisienses a adoptar una posición expectante. Temían una intervención de las tropas alemanas y se sentían mantenidos a raya por las corporaciones armadas de los barrios burgueses, las denominadas *Cardes Nationaux de l'ordre* [Guardias Nacionales del Orden]. Por razones de principio se rehusaban a abandonar el terreno del programa comunal. Un ataque sobre Versalles hubiera conferido al movimiento el carácter de una revolución política, destinada a remover al gobierno francés por la violencia. Había en París, por cierto, círculos republicanos que no hubieran retrocedido ante semejante vuelco de los hechos, y que incluso lo anhelaban. Pero la inmensa mayoría de los obreros de París había perdido, tras la experiencia de 1848, la fe en los métodos del centralismo republicano, y no podían esperar de un nuevo gobierno el mejoramiento integral de sus condiciones. De modo que renunciaron a toda ofensiva y se limitaron a cimentar la propia autonomía, con el firme propósito de defenderla, en caso necesario, aun con las armas. Por lo demás, 



abrigaban la esperanza de que los restantes municipios franceses seguirían pronto el ejemplo de París.

Varlin, miembro a la vez de la Asociación Internacional de Trabajadores y del comité central de la Guardia Nacional, formuló de esta manera, en una conversación con Clemenceau, alcalde de Montmartre, el programa del momento: "Queremos un concejo municipal elegible, franquicias comunales, la prometida supresión de la central de policía, el derecho de la Guardia Nacional de nombrar a todos sus oficiales, incluso al comandante en jefe, la remisión total de

los alquileres vencidos, una ley equitativa para las deudas exigibles; queremos, por último, que el ejercito de Vinoy se retire a veinte leguas de París''.

Este programa fue aceptado en parte por una capa de republicanos moderados que, desde el punto de vista social, se componía de pequeños comerciantes y de profesionales universitarios. Esta gente se agrupó alrededor de los alcaldes de París y de los diputados republicanos en la Asamblea Nacional, y procuraron conciliar a ambos bandos, por cuanto temían en igual forma el triunfo del comité central (detrás del cual vislumbraban a la revolución social) y el triunfo de Versalles (en el que veían el fin de la república y de la autonomía de París). Todas las gestiones conciliadoras se estrellaron contra la intransigencia del gobierno de Thiers, el que calificaba públicamente a los del comité central de asesinos, comunistas y agentes de Bismarck, rehusando entrar en negociaciones con ellos.

Por la otra parte, los revolucionarios sospechaban que detrás de las gestiones de entendimiento se escondían los esfuerzos de la reacción para ganar tiempo. Sin embargo, las mismas continuaron hasta el día del sanguinario aplastamiento de la Comuna.

La intervención de los concejales republicanos de las grandes ciudades de provincias llegó demasiado tarde y no alcanzó a evitar la catástrofe.



El 20 de marzo, el comité central declaró en el Boletín Oficial que no se consideraba gobierno, y que sólo utilizaría la confianza que le dispensaba la Guardia Nacional de París para garantizar el curso pacifico de las elecciones comunales.

El 26 de marzo tuvieron lugar las elecciones, que contaron con el apoyo moral de los alcaldes, y con la participación de la pequeña burguesía republicana. El nuevo concejo fue inaugurado, bajo un esplendoroso cielo de primavera, con festiva participación de una entusiasta muchedumbre. Los testigos describen el acto como una

poderosa manifestación de voluntad popular y lo comparan con la Fiesta de la Federación de 1790.

Si bien el comité central declinó el cumplimiento de su misión política, no renunció al principio de la autonomía de la Guardia Nacional y se consideró siempre, en todas las cuestiones militares, único y supremo órgano de confianza del pueblo parisiense en armas. Esta pretensión lo hizo entrar, de allí en más, en conflictos con la Asamblea Comunal, la que, consciente por su parte de ser la única autoridad legítima surgida del voto popular, procuró asumir también la dirección de los asuntos militares.

Entre los miembros de la Comuna había 28 obreros y 30

intelectuales. Los representantes de los grupos revolucionarios tenían en la Asamblea mayoría absoluta. Pero en las filas de los concejos comunales reinaban los más dispares criterios acerca de la naturaleza de la corporación, de sus deberes y atribuciones. Esta circunstancia impidió a la Comuna la elaboración de un programa claro e inequívoco.

Los antagonismos que se iban gestando en el seno de la Asamblea, agudizados por una homicida lucha exterior, tenían el carácter de enfrentamientos de principios. La división de la Comuna refleja una contradicción fundamental existente en el movimiento comunalista y asume una correlativa magnitud en su literatura.



Había acuerdo en defender la autonomía de París contra todo intento de intromisión de cualquier gobierno reaccionario, pero divergían los puntos de vista acerca de las relaciones entre el París revolucionario y el resto de Francia. Es verdad que nadie discutía abiertamente el derecho a la autodeterminación de todas las comunas de Francia, que había sido proclamado (aunque con mucha tardanza) en una "Declaración al pueblo francés”. Sin embargo, las desavenencias surgidas, después de la derrota, entre los emigrados de la Comuna, evidencian que dicha actitud significaba para muchos tan sólo una concesión a las tendencias del momento y una oportuna táctica

política, esto último habida cuenta del aislamiento en que se hallaba la ciudad.

Existía acuerdo asimismo en que se había recibido de la masa de los socialmente menos privilegiados el mandato de crear condiciones de vida más dignas. Pero diferentes eran las opiniones acerca del camino a recorrer en procura de este objetivo. Para algunos, la misión inmediata de la Comuna se reducía a sostener una prueba de fuerza militar contra las tropas de Versalles; según ellos, resultaban prematuras y perturbadoras las reformas sociales y políticas encaminadas a un nuevo ordenamiento de la sociedad. Por contraste, no vacilaban en adoptar medidas terroristas, instituciones tradicionales y métodos que en principio rechazaban, para conseguir la concentración de esfuerzos. Otros abrigaban la convicción de que la lucha armada sólo podría tener éxito si la Comuna sabía crearse una base social y una legitimación moral, mediante reformas de fondo y manteniéndose fiel a los principios federalistas y humanitaristas que le dieron origen. Estos veían en la Comuna un órgano de fiscalización que tenía por objeto facilitar a las masas su autonomía, pero que nunca debe obstaculizarla. Los primeros consideraban al concejo comunal como una junta revolucionaria o un 



consejo de guerra que debía concentrar toda la autoridad en sus manos y sólo podía salvar su responsabilidad ante el pueblo mediante la utilización enérgica de todas las medidas de violencia que encontrara a su disposición.

A raíz de haber dimitido los moderados y federalistas representantes de la pequeña burguesía, ganaron supremacía los elementos autoritarios. La Comuna se constituía simultáneamente en poder legislativo y ejecutivo. La Asamblea eligió diez comisiones de su propio seno: una comisión militar tenía en sus manos, a la manera de

un Ministerio de Guerra, la dirección de los asuntos militares, la comisión de seguridad general asumió las funciones de la central de Policía. Al frente de ella se encontraba Raoul Rigault, un blanquista de 26 años de edad. Su actuación policial daría motivo a frecuentes y acaloradas discusiones. Otro blanquista, Eugéne Protot, presidió la comisión de justicia, a cuyo frente actuó como lo hubiera hecho un gobernante burgués. La comisión del trabajo, de la industria y del intercambio, estaba integrada exclusivamente por miembros de la Asociación Internacional de Trabajadores. Éstos procuraron realizar, en unión con representantes de las organizaciones obreras, proyectos para la reordenación de las relaciones entre el capital y el trabajo. Una comisión de enseñanza fue la encargada de crear escuelas laicas gratuitas y de instalar escuelas profesionales. Del despacho de los asuntos administrativos y políticos en trámite se encargaron asimismo una comisión de finanzas, una comisión de servicios públicos y una de relaciones exteriores. Este ordenamiento fue modificado posteriormente, al proveerse a cada comisión de un correspondiente delegado como principal responsable. El conjunto de todos estos delegados formó la nueva comisión ejecutiva. La comisión y los delegados quedaban responsabilizados ante la Comuna por sus acciones. Los miembros de la Comuna debían administrar sus distritos y discutir 



y ratificar los decretos que ordinariamente elaboraban y proponían las comisiones. Los decretos de la Comuna tenían, en parte, un carácter fundamentalmente político o de reforma social. Entre este tipo de decretos se cuentan el de separación de la Iglesia del Estado, la abolición del reclutamiento militar, la condonación de alquileres, el sostén para las viudas y los huérfanos legítimos e ilegítimos de los combatientes caídos por la Comuna, la devolución gratuita de los objetos depositados en prenda en los montes de piedad parisienses, la prohibición del trabajo nocturno en las panaderías, la socialización de las empresas abandonadas por sus propietarios. Otros decretos

revestían tan sólo un carácter técnico-administrativo o respondían a las exigencias inexorables de la guerra civil, como el decreto sobre los rehenes y sobre la supresión de periódicos enemigos de la Comuna.

Exigiría una detallada investigación el determinar hasta dónde la Asamblea Comunal tuvo en sus manos la fuerza moral y física para dirigir los destinos de París, o en qué medida se vio llevada sobre las olas de una corriente revolucionaria que tenía sus fuentes en los comités y clubes de los suburbios parisienses, en las compañías de los federados y en los órganos civiles de la Federación de la Guardia Nacional.

El 2 de abril París fue despertado nuevamente por el tronar de la artillería, que esta vez provenía de cañones franceses. Las tropas de Thiers comenzaban su ofensiva contra la ciudad. Luchaban, al principio, bajo el mando del ex gobernador de París, el general Vinoy; y desde el 10 de abril, bajo el del otrora general de Napoleón III, Mac Mahon.

Los federados permanecieron a la defensiva, después de un fracasado intento de avanzar contra Versalles en el que murieron dos conspicuos revolucionarios, Duval y Flourens. Nos llevaría demasiado lejos examinar las 



distintas fases de la lucha. Causas militares y políticas explican que finalmente la Comuna, tras cuarenta y cinco días de combate, cayera ante las fuerzas enemigas.

Circunstancias externas desfavorables, tales como la constante amenaza que pesaba sobre la Comuna por parte del ejército alemán apostado a sus espaldas, la indiferencia de la población campesina, el aislamiento de París después del repentino derrumbamiento de las c omunas revolucionarias de Lyon, Marsella, Burdeos, Le Creuzot, etc., parecen haber sellado la suerte de la Comuna de París. En igual

medida contribuyeron a su derrota las contradicciones internas que minaban a la revolución.

La aniquiladora violencia de la guerra civil impidió al ala socialista el establecimiento de su programa social y cultural y obligó a la Comuna a recurrir a métodos abusivos, los cuales contribuyeron a fortalecer a los elementos autoritarios de su seno y originaron una crasa contradicción entre la teoría y la práctica.

Desde el principio de la lucha los versalleses empezaron a fusilar a prisioneros. Esta acción fue incrementada hasta llegar a los excesos de los últimos días.

Exasperados, los guardias nacionales exigieron de la Comuna que tomara represalias, requerimiento que se hizo cada vez más enérgico e insistente a medida que se cerraba el cerco alrededor de París. Para dar satisfacción al sentir general e impedir espontáneas extralimitaciones, la Comuna decretó el 6 de abril que toda persona sospechosa de colaborar con el enemigo fuera detenida, juzgada dentro de 24 horas por un jurado y declarada culpable o inocente según las circunstancias. Todo el que resultara culpable sería considerado como rehén. Por cada prisionero federado que fusilaran los de Versalles, se fusilaría a tres rehenes. Mediante este decreto intentaban los miembros de la Comuna disuadir a los oficiales y soldados de Versalles de actos violentos. Sin embargo, la medida no



produjo tal efecto, y aun así el Concejo no se decidió a poner en práctica el decreto.

El avance del ejército gubernamental originó funestas disensiones entre los federados en materia de organización militar. El general Cluzeret, que fue el primero en asumir el cargo de delegado para la guerra, creado por la Comuna, había sido oficial de carrera en el ejército francés, combatiente luego en escenarios bélicos extranjeros y residente más tarde como republicano fugitivo en América. Su joven sucesor, el capitán Rossel, había servido también en el ejército y por

motivos patrióticos se plegó a la Comuna, después de la capitulación. Ambos se consideraban, mientras duraron sus mandatos, como comandantes supremos de la Guardia Nacional parisiense. Todos sus esfuerzos estaban dirigidos a convertirla en un ejército, organizado y disciplinado según las reglas del arte militar. Sus propósitos se frustraron por la latente oposición de los federados, quienes por cierto anhelaban ser combatientes revolucionarios, pero no soldados sumisos. Por su parte, también el comité central defendía celosamente sus atribuciones. En las postrimerías de la Comuna, el viejo jacobino Delescluze asumió la dirección militar e intentó conciliar los distintos puntos de vista. Sin peijuicio de la autoridad revolucionaria que emanaba de su persona, tampoco logró resolver el problema. En vista de tan desesperante circunstancia, sólo pudo este sucesor espiritual de los viejos convencionales demostrar su entrega a la revolución con una voluntaria muerte en las barricadas.

No memos intensas fueron las discrepancias en materia política.

El I o de mayo, y a instancias del neojacobino Jules Miot, la Comuna dispuso crear un comité de Salud Pública.

Los revolucionarios de tendencia autoritaria, que vivían de las tradiciones de 1793, pensaban que sólo un comité de esa índole, provisto de plenos poderes dictatoriales y desligado de toda responsabilidad, estaría en condiciones de 



salvar la situación. Muchos se aferraron a la prometedora expresión *Da Saint Public* como a un áncora salvadora.

Hasta ese momento, la minoría se había dejado arrastrar por la política gubernamental de la mayoría.

Pero ahora se había alcanzado el punto que distanciaba a los espíritus. Desde aquel instante se enfrentaron en el ayuntamiento de París dos partidos a los que separaban concepciones diametralmente opuestas acerca de la revolución comunalista. Es digno de hacer notar que la

ruptura afectó a los grupos históricamente definidos. Así encontramos, junto a la minoría federalista compuesta principalmente por adherentes de la Asociación Internacional de Trabajadores, a viejos periodistas republicanos e incluso a un cercano amigo político de Auguste Blanqui. De parte de la mayoría centralista estaban, junto con jacobinos y blanquistas, también algunos miembros de la Internacional.

Siguiendo las inclinaciones de su naturaleza espiritual autoritaria, la mayoría no tardó en difamar a los partidarios de la minoría con el título de *moderados* y finalmente de *traidores.* Mediante la acción del comité de Salud Pública, los federalistas fueron excluidos de las comisiones de la Comuna y sustituidos por gente de tendencia autoritaria. La mayoría se abstuvo de decidir los asuntos de mayor importancia en las sesiones ordinarias y comenzó a tomar acuerdos en sala separada. Este procedimiento fue cuestionado por la minoría con la redacción de un manifiesto, aparecido el 16 de mayo en la mayor parte de los diarios de París. En él, 20 miembros de la Comuna protestaban contra el hecho de que esta, por decisión mayoritaria, hubiera delegado la responsabilidad política en un comité dictatorial, traicionando con ello su mandato. Declaraban asimismo no querer ya tomar parte de las sesiones de la Comuna, prefiriendo limitarse a la administración de sus distritos, que hasta entonces habían estado muy descuidados. Prometían, por lo demás, seguir siendo fieles a las 



banderas de la Comuna. Los más celosos representantes de esta tendencia, Varlin y Vermorel, estuvieron después, en efecto, hasta el último instante en la lucha y encontraron la muerte junto a jacobinos y blanquistas.

El 21 de mayo los soldados de Mac Mahon entraron en París. En aquel momento de extremo peligro, las organizaciones civiles y militares autoritarias de la Comuna optaron por disolverse, y la rebelión comunalista volvió a asumir en sus últimas jomadas el mismo carácter que tuviera en los primeros días: el de una espontánea y no regulada

lucha de los suburbios parisienses.

Los miembros de la Comuna se dispersaron. Muchos se iban preparando para la fuga. Algunos organizaron la resistencia en sus distritos. Una parte de ellos volvió a reunirse en la alcaldía del Distrito XI. Ciertos miembros del comité central realizaron a última hora la desesperada tentativa de lograr un entendimiento con el enemigo. Si bien no existía ya, propiamente, una dirección de la resistencia, las tropas del gobierno tardaron ocho días en eliminar los últimos focos rebeldes. En algunos barrios tuvieron que conquistar calle por calle, casa por casa, en sangrienta lucha. Combatientes de la Comuna tomados prisioneros, entre ellos mujeres y niños, eran fusilados en el mismo sitio o juzgados sumariamente por tribunales de emergencia, otros eran llevados en largos trenes hacia Versalles, donde una muchedumbre antirrevolucionaria les prodigaba insultos y malos tratos, y donde les esperaban penas de prisión o de deportación.

Dadas estas circunstancias, también los prisioneros políticos de la Comuna corrían peligro de sus vidas.

Durante el período de su actuación, la ex central de policía había apresado a numerosos esbirros policiales de la época imperial, como así también a gendarmes, sacerdotes y monjes. A estos últimos los acusaba de mantener contactos con Versalles y de sabotear el decreto de la Comuna acerca de la nacionalización de los bienes 



eclesiásticos. Estas acusaciones pueden haber sido justas en casos aislados, pero en su conjunto revestían caracteres muy dudosos. El proceder de Rigault contra los religiosos fue extremadamente arbitrario y sólo es explicable por el pronunciado resentimiento anticlerical que penetraba al republicanismo francés de aquellos tiempos, aún entre las tendencias moderadas.

Entre los prisioneros se encontraban el arzobispo de París, Darboy, y un republicano, antiguo amigo de Proudhon: Gustave Chaudey.

Después de haber dictado la Comuna el decreto relativo a los rehenes, hubo infructuosas tentativas de los blanquistas para canjear al arzobispo por Blanqui, que estaba retenido por Thiers en una prisión de provincias.

Estos, en su mayoría jóvenes revolucionarios, se sentían sin su maestro y guía, carentes de orientación política, razón por la cual hubieran accedido a soltar a todos los prisioneros de la Comuna con tal de liberar a Blanqui.

El propio arzobispo intentó, con la ayuda del enviado norteamericano Washbume, suavizar la atmósfera de odios recíprocos.

Thiers rechazó el ofrecimiento de la Comuna, que hubiera salvado la vida a los rehenes.3

Cuando irrumpió en París el terror de la invasión, los guardias nacionales federados, que se veían ellos mismos destinados a la muerte, sacaron de sus cárceles a unos 100

prisioneros y los fusilaron.

De los más influyentes miembros de la Comuna y del comité central, fueron casi exclusivamente blanquistas quienes participaron en estas represalias de última hora.

Aun así, el concejo comunal que había legitimado el terror con su decreto del 5 de abril, no puede ser absuelto de la responsabilidad emergente del asesinato de rehenes.

Raoul Rigault creyó realizar un acto de justicia con el fusilamiento de Gustave Chaudey, a quien inculpaba de 



haber ordenado el 22 de enero, siendo auxiliar del alcalde de París, que se abriera fuego contra una manifestación.4

La muerte de este republicano federalista, que estaba más próximo a las ideas de la Comuna que a la teoría estatal que servía de base a la política de Versalles, impresiona al observador como un detalle íntimo y personal de una inmensa tragedia. El arzobispo de París compartió el destino de un antecesor suyo, que en junio de 1848 escaló una barricada para requerir a los trabajadores que cesaran el fuego, y fue muerto de un tiro del que nunca se supo si salió del bando de los

insurgentes o del de los "guardianes del orden”.

Los soldados de Versalles fusilaron en las calles de París a 20.000 personas. Hasta fines de mayo habrían sido detenidas 40.000. Un gran número de estas fue víctima de los arbitrarios fusilamientos habidos durante la marcha al cautiverio o de las pésimas condiciones higiénicas reinantes en las prisiones.

Los consejos de guerra condenaron a 18.700 personas, de las cuales 270 a muerte, 7.459 a deportación, y el resto a penas de prisión.

En 1888, una amnistía general permitió a los sobrevivientes de la Comuna el regreso a la patria.

La inaudita cantidad de víctimas humanas de las sangrientas semanas de mayo, mantuvo despierto el recuerdo de la Comuna entre los obreros socialistas.

También en el otro bando la Comuna dejó una impresión duradera. El recuerdo de la rebelión comunalista mantuvo durante largo tiempo a la burguesía en el terror y el sobresalto, no tanto por la pérdida de vidas humanas, cuanto por la destrucción de bienes materiales.

A poco de penetrar en París las primeras columnas enemigas, estallaron incendios: los federados no vacilaron en hacer arder algunas casas para impedir el avance de los soldados. Otros incendios, como el del Ministerio de Finanzas, han sido descritos por expositores adictos a



la Comuna como la obra de bombas incendiarias versa-llesas. También el Ayuntamiento fue pasto de las llamas: unos ven en la destrucción de ese símbolo de la autonomía parisiense la acción desesperada de un comunero; otros, la obra de un agente provocador.

En cambio, el incendio de las Tullerías es aprobado en general por la literatura comunalista y ensalzado como una acción revolucionaria. Se entendió que el emblema del despotismo de ningún modo podía sobrevivir a la Comuna. Fue un acto de contenido simbólico, como también lo fueron el derrumbamiento de la Columna de Vendóme,

monumento que conmemoraba las campañas napoleónicas, y la pública incineración de una guillotina en la Plaza de Voltaire.



II.

# Las tendencias en la

## historiografía de la Comuna

La literatura histórica acerca de la Comuna de París de 1871 tiene a su vez su propia historia.

Cuando, al precio de millares de vidas humanas, lacalma en París fue restablecida en mayo de 1871, aparecieron en la misma Francia, como asimismo en los países limítrofes, en Inglaterra, Bélgica y Suiza, numerosos folletos y libros que ilustraban, tanto desde el punto de vista de los vencedores como del de los vencidos, los dramáticos acontecimientos de política interna cuyo escenario había sido la capital francesa después de su humillación por los regimientos alemanes. El fin inmediato de estos escritores era la propaganda política y la justificación personal, no la exposición de la verdad histórica.

Los vencedores sostenían que la Comuna fue una rebelión socialista y al mismo tiempo la obra criminal de una banda internacional de aventureros. En las memorias de los más relevantes estadistas de Versalles, como Thiers, Jules Favre, el general Vinoy y otros, y asimismo en obras históricas oficialmente reconocidas, como *Convulsions de París,* de Máxime Ducamp, la revolución del 18 de marzo encuentra una explicación simple como es la siguiente: la Asociación Internacional de Trabajadores aprovechó la situación catastrófica en que se hallaba París como consecuencia del asedio de las tropas de Bismarck, para organizar una conspiración. Esta conspiración tenía por objeto precipitar



a la nación francesa en una guerra civil; los fantasiosos y demagógicos miembros de la Internacional les hacían el juego a los agentes bonapartistas y prusianos que estaban a sus espaldas.

Se procuraba, así, presentar a los comuneros como extranjeros enemigos, incendiarios de sangre fría, terroristas y ridículos charlatanes, esperando con ello justificar a *posteriori* la horrorosa represión de la sangrienta semana de mayo. Al mismo tiempo, se querían desacreditar las exigencias del proletariado encaminadas hacia su emancipación política y económica y hacia la idea del

socialismo; con tal fin, se hacía resaltar el carácter proletario y socialista del movimiento, para extraer de su fracaso la consecuencia de que los trabajadores carecen de aptitudes para la actuación política y de que el socialismo es un absurdo.

Un juicio más sereno y descripciones más objetivas las debemos a personas que formaron, durante el período de la guerra civil, entre los partidarios de la conciliación.

Habiendo apoyado ellos mismos una parte de las exigencias de la revolucionaria París, procuraron esclarecer las verdaderas causas de dicha revolución. No escatiman, por cierto, sus acerbas críticas contra ambos bandos, ya que no pertenecieron a ninguno de los dos. Pero también ellos, los moderados, han tenido una participación importante en el movimiento, no ya desde el punto de vista militar, pero sí desde el político, y es por ello que tampoco están exentos de prejuicios políticos y personales.

Los comunalitas propiamente dichos escribían bajo la impresión, aún fresca, de una aniquiladora derrota. Aquellos de los personajes más notables de la aplastada revolución que tuvieron la fortuna de escapar de las ejecuciones sumarias y de los consejos de guerra, se vieron perseguidos por el odio de toda la burguesía europea y por la suspicacia recelosa de los ex compañeros de lucha. La pluma de los emigrados no podía estar guiada, en esas circunstancias,



sólo por la razón crítica. La mayoría veía en el movimiento, no un hecho histórico ya concluido, sino la expresión de una idea que continuaba viviendo. Fue así como escribieron la historia de la revolución del 18 de marzo con sujeción a las ideas que anidaban en ellos mismos.

El cuadro de la Comuna descripto a *posteriori* por los comunalistas no es en manera alguna uniforme. Los contrastes entre autores adictos a la Comuna, de los cuales una parte responde a principios federalistas y socialistas, y la otra a postulados centralistas y republicanos, son

muchas veces tan pronunciados, como la animosidad contra el enemigo común de la guerra civil, que es lo único que los aproxima.

Sus descripciones están, por consiguiente, tan lejos de ser cuadros históricos inobjetables como las de sus enemigos.

Resultan, en cambio, extraordinariamente reveladoras como fuentes para el estudio de la conciencia revolucionaria.

En las épocas subsiguientes, la ciencia histórica burguesa se ocupó muy poco de la Comuna, acontecimiento que para ella no fue sino un producto secundario de la guerra franco-prusiana, un accidente político del que convenía hablar lo menos posible.

Razón de más para que fueran los socialistas quienes se apropiaran de la historia de la Comuna. Ellos contemplaban retrospectivamente la revolución parisiense *como a su propia revolución,* no obstante que el aporte de la Asociación Internacional de Trabajadores al estallido del movimiento haya sido casi nulo.

En sus discursos y escritos partidarios, las personalidades más conocidas del socialismo europeo declararon su solidaridad con la Comuna. Karl Marx decía, en su mensaje al consejo general de la Internacional sobre la guerra civil en Francia, que la Comuna de 1871 había sido el primer gobierno proletario, y August Bebel la señalaba ante el parlamento alemán como el combate de avanzada de una renovación social internacional.



Los socialistas federalistas del Jura suizo, con Miguel Bakunin y Piotr Kropotkin, saludaban a la Comuna de París como el primer intento de una asociación comunitaria socialista al margen del Estado.

La Comuna de París, como etapa en la historia del socialismo, se convirtió en objeto de una vastísima bibliografía.

Pocos años después del acontecimiento, dos refugiados, el rumano Z. Rally y el ruso Piotr Lavrov, publicaron en Suiza importantes obras sobre la Comuna: uno la consideraba con perspectiva anarquista; el

otro, con criterio socialista autoritario. En 1906, el italiano Arturo Labriola dio a la imprenta una serie de conferencias en las que analiza el ambiente de ideas social-revolucionarias de la Comuna, considerando al movimiento como avanzada del sindicalismo revolucionario.

En Alemania, gracias a la iniciativa de Karl Marx, logró difundirse una traducción de *Geschichte der Commune*

[Historia de la Comuna] escrita por el ex comunalista P.

0. Lissagaray, autor que relaciona la idea socialista con la teoría republicana del Estado.

Nuevas interpretaciones socialistas han formulado Louis Dubreuilh y Georges Bourgin; la tendencia política que ellos mantienen como socialistas, no ha peijudicado a la objetividad que persiguen como historiadores. No puede decirse lo mismo de los intérpretes comunistas.

La revolución de 1917 en Rusia y la división del movimiento obrero marxista, inauguran una nueva etapa en la historiografía socialista sobre la Comuna. La lucha entre bolcheviques, mencheviques y socialdemócratas se desarrolló en el plano de la teoría, como una pugna por ver quién representaba al auténtico marxismo. Tanto los que propugnaban la conquista violenta del poder político, como los sostenedores de un pacífico avance sobre el terreno de la legalidad, podían citar en su apoyo expresiones de Karl Marx y de Friedrich Engels. Entre las obras del fundador 



del materialismo histórico, *Burgerkrieg in Frcmkreich* [La guerra civil en Francia] pertenece a aquellas que en forma intergiversable preconizan el empleo revolucionario de la fuerza. Por eso mismo se prestaba, como pocas, para servir de fundamento a la política del nuevo Partido Comunista.

Durante la etapa inicial de la revolución rusa, caracterizada por la lucha de los consejos obreros y campesinos contra la república de Kerensky, Lenin -que a la sazón reclamaba, por razones tácticas, todo el poder para los soviets- se apoyó en las enseñanzas de la Comuna de

París. En su ensayo *Si a ni und Revoluti on* [El Estado y la Revolución] sostiene que Marx había reconocido, por la experiencia de 1871, que sólo sería posible implantar la dictadura del proletariado una vez que se destruyese el aparato estatal burgués.

A medida que iban cambiando las conveniencias de la agitación bolchevique, eran otras las "enseñanzas de la Comuna” que pasaban a primer piano. Por la época en que se consolidaba el nuevo poder estatal bolchevique y crecía la posición monopolizante del Partido Comunista, se acudió de nuevo a la Comuna de París. Ahora se decía que ya Marx estuvo convencido de que aquella primera revolución proletaria fracasó por faltarle una dirección centralizada a través de un partido de rígida organización.

Varios de los integrantes de la Tercera Internacional, en Rusia y en el occidente europeo, escribieron la historia de la Comuna con el sentido de la interpretación y valorización marxista-leninista. Sus principales fuentes fueron *La guerra civil en Francia*, de Karl Marx, y *Parishkaia Kommuna* [La Comuna de París], de P. Lavrov.

La breve descripción de C. Tales aborda el tema en forma sorprendentemente libre de doctrinarismo. El pequeño libro lleva un exhaustivo prólogo de León Trotski, de interés tan sólo como ejemplo magistral de una concepción oportunista de la historia.



Los más conocidos de los historiadores actuales de la Comuna en lengua rusa son Stepanov, Gambarov y Slutskij. Atenidos a la concepción materialista de la historia, estos autores no ven el levantamiento de la Comuna sino desde la perspectiva estrecha de la lucha de clases. Lo consideran como el primer intento revolucionario del proletariado, y tan sólo desde ese ángulo les interesa. Opinan, no obstante, que el proletariado parisiense de aquella época carecía aún de madurez y estaba mezclado con elementos pequeño burgueses: ello impidió a dicho proletariado adoptar sin embarazos las medidas de fuerza necesarias para asegurar su triunfo como clase, e hizo que su

revolución fuese estropeada por las ideas federalistas del pequeño burgués Proudhon.

La revolución rusa -dicen los historiadores comunistas-erigió la dictadura del proletariado siguiendo el ejemplo de la Comuna, pero evitó sus errores y a ello debe su triunfo.

Exactamente con el mismo sentido que esta interpretación histórica oficial rusa, ha sido compuesta una colección documental alemana aparecida en 1931 en edición del *Nener deutescher Verlcig.* Hay aquí trozos escogidos de proclamas, actas de asambleas y artículos periodísticos del tiempo de la Comuna, enmarcados con citas de Marx y Lenin y anotados con eruditos comentarios de los editores. Dice Hermann Duncker en el prefacio: "La Comuna fue la primera victoria de vasto alcance lograda por la dictadura del proletariado y por la idea comunista. Fue el grandioso preludio de los movimientos de masas proletarias en continuo ascenso desde la década del 60 con la caída de la Comuna, cuya enseñanza traducirían en 1917 en victoriosa y definitiva acción”.

Un tajante contraste separa a la interpretación marxista de la anarquista. Para Bakunin, Kropotkin, Elíseo Reclus y otros, la esencia de la Comuna residía en la idea de libertad. Los anarquistas se entusiasmaban por la espontaneidad con que surgió el movimiento; por 



la libérrima actividad que desplegaron las asociaciones autónomas, militares y civiles, de los obreros parisienses; por la posición federalista que, respecto del resto de Francia, mantuvo el consejo comunal; en definitiva, por todos aquellos rasgos de la revolución del 18 de marzo que los marxistas tildan de "debilidades pcqucñoburgucsas".

Los anarquistas, por su parte, califican como "peque-

ñobiirgucses" a todos los rasgos de centralismo autoritario que, en su

opinión, han desfigurado el rostro de la Comuna, viendo en ellos los resabios de la revolución pequeñobur-guesa de 1793. Y si el impulso del obrero francés hacia la independencia personal constituye para el intérprete bolchevique un obstáculo en el camino a la emancipación social de la clase trabajadora -obstáculo que deberá ser removido por el "socialismo científico'-, dicho impulso de libertad y autonomía representa, por el contrario, para el anarquista, la premisa necesaria de la revolución social.

Así, en su ensayo sobre la Comuna de París, escribe Bakunin: "En oposición a la idea -que considero totalmente errónea- de los comunistas autoritarios, que creen poder organizar y decretar una revolución social a partir de una dictadura o de una asamblea constituyente surgida de una revolución política, nuestros amigos los socialistas de París pensaban que sólo sería posible realizarla y llevarla a su pleno desarrollo mediante una espontánea y continuada acción de las masas, de los grupos y de las asociaciones populares”.

El anarquista asume ante la historia una actitud radicalmente distinta de la del marxista. Según su concepción del mundo, el socialismo "libertario” no parte de un supuesto histórico-filosófico como lo hace el socialismo

"científico”, sino de un voluntarismo ético, fundado por la mayoría de los anarquistas en bases racionales, y por algunos de ellos en principios religiosos. De tal manera, la ausencia de ataduras histórico filosóficas facilita al 



historiador anarquista el examen crítico y desprejuiciado de la historia. Max Nettlau, que ha descripto en tres tomos el devenir de la idea socialista libertaria hasta el año 1886, dedica un capítulo a la Comuna y a sus relaciones con el pensamiento anarquista. Se muestra escéptico en lo referente a las leyendas. Opina que sus investigaciones documentales no le permiten considerar a la Comuna como a un auténtico producto del querer comunalista; ve en ella, más bien, la tradicional tragedia de las ciudades capitales, y se inclina a compararla con la Viena de 1848: "Una capital está lo más próxima posible del aparato del Estado, pero es la que menos lo necesita. Su

vida material y moral se desenvuelve al margen de los burócratas y militares, quienes la ven con ojos de envidia y rencor. De ahí la profunda enemistad a muerte y el ilimitado deseo de venganza que abriga hacia ella un Estado que siente su desprecio”.

Examinemos

ahora

la

moderna

historiografía

burguesa. En 1928 apareció en París la obra del jurista burgués Gustave Laronze titulada *Histoire de la Commune de 1871 d'apres des documents etdes souvenirs inédits.* Un prólogo de Louis Barthou confirió al libro el espaldarazo de un miembro de la Academia. Las palabras que dirige el futuro canciller al autor caracterizan con precisión la idiosincrasia espiritual de éste: "Mas yo os sé dispuesto, sobre todo, a te ner el valor de pronunciaros por la justicia, a hacerlo frente a todos, poniendo a vuestra alma de magistrado -con placer lo repito- al servicio de vuestro talento de historiador”.

Las fuentes que utiliza Laronze consisten en descripciones y memorias tanto adversas como favorables a la Comuna. Entrevistas personales con ex funcionarios (todavía vivos) del gobierno y asimismo con participantes de la revolución comunalista le permitieron elevarse por encima de un estrecho criterio partidario. Laronze fue el primero en poder utilizar como documentos históricos una infinidad de constancias que hasta ese momento yacían 



inalcanzables en los archivos tribunalicios y de la policía, circunstancia que confiere valor a su obra.

Sin embargo, como apreciación de conjunto de la revolución parisiense de 1871, el enfoque es demasiado fragmentario. A todo lo ancho de las casi 700 páginas que integran el libro, se presenta sólo un pequeño fragmento del acontecer completo cuya percepción total sería imprescindible para una íntegra inteligencia de la revolución. La obra lleva como subtítulo "La justicia", y la mayor parte de la misma está dedicada, en efecto, a describir las instituciones jurídicas y

políticas de la Comuna y su funcionamiento. Todo aquello que sucede por debajo de este plano institucional queda fuera de la vista del autor.

La descripción comienza con los sucesos del 18 de marzo y deja casi en la oscuridad los antecedentes del movimiento, Las causas sociales y espirituales de la revolución son sólo rozadas cuando ello le resulta de absoluta necesidad para explicar los acontecimientos políticos.

A este historiador que, según la expresión de Barthou, tiene alma de magistrado, la Comuna le interesa tan sólo como problema jurídico-formal. Ve en la revolución del 18 de marzo el intento de un grupo de seres humanos que procura eludir inconmovibles fundamentos de derecho político. No está en sus intenciones, empero, el soslayar la acción emprendida por el ejército francés contra París, ya que expone ante los ojos del lector, con implacable veracidad, los horrores de la sangrienta semana de mayo.

Sin embargo, se coloca incondicionalmente en la posición legalista del gobierno de Thiers y no oculta sus simpatías por Dufaure, ministro de Justicia de Versalles.

No obstante ello, la *Historia de la Comuna* que escribió Laronze se distingue en un punto fundamental de las anteriores exposiciones anticomunalistas. Mientras que sus predecesores ponían en la picota a la Comuna por su carácter de experimento revolucionario socialista, Laronze



sostiene la tesis de que ella, no obstante haber pasado a la posteridad como revolución socialista, no fue en los hechos ni socialista ni revolucionaria. Todo el libro no es, en el fondo, otra cosa que un intento de demostrar dicha tesis.

Señala el autor que todas las medidas tomadas por las autoridades comunales parisienses en el terreno del derecho civil, del derecho penal, de la justicia política y militar, como asimismo de la organización policial, tuvieron un carácter meramente provisional. Surge de sus investigaciones que la Comuna no introdujo en ninguno

de esos terrenos innovaciones dignas de ser tomadas en serio, y que, para hacer frente a las exigencias del momento, dejó que continuaran vigentes las antiguas normas jurídicas, la organización y métodos tradicionales del Estado burgués. Con el aire de suficiencia del conservador persuadido, Laronze extrae de estos hechos la conclusión de que las "fuerzas del orden” poseen una inatacable vitalidad e incluso se posesionan de los mismos revolucionarios en el momento en que éstos pasan a adueñarse del poder político. En este sentido, Laronze concluye su obra acerca de la revolución del 18 de marzo de 1871 con estas palabras: "La observación nos trae una gran enseñanza.

De ella aprendemos que el sentimiento de una necesaria estabilidad, la preocupación del orden, se posesionan de los mismos agitadores cuando ellos llegan al poder. Y la existencia nacional continúa. Así como en un cuerpo herido los elementos sanos luchan contra el mal, así también en el curso de las crisis sociales más violentas la organización y la vida buscan de nuevo su camino”.

En el reconocimiento de que el poder político comporta por sí mismo un carácter antirrevolucionario, queda el magistrado de acuerdo con sus antípodas, los anarquistas.

Para terminar, citemos el libro del autor norteamericano Edward S. Masón: *The Pctris Comnmtie, an Episode in the Hisiory o f the Socialist Movement.* La considerable 



distancia geográfica que separa a este autor del escenario de los acontecimientos históricos, puede haber contribuido para que también asumiera frente al tema una mayor distancia espiritual que la que ha sido capaz de mantener el francés.

El libro apareció en 1930 en Nueva York. Al profesor adjunto de Economía Política en la Universidad de Harvard le atrae en la guerra civil francesa, consecutiva de la guerra franco-prusiana, no tanto el aspecto jurídico cuanto el social. Masón no describe a la Comuna como un episodio dentro de la historia del derecho francés, sino como

un capítulo de la historia del socialismo. Lo más importante de la revolución del 18 de mayo fue, en opinión de este autor, que ella se ha mantenido viva en la memoria de burgueses y obreros como una revolución social, ejerciendo de ese modo una poderosa influencia sobre los movimientos sociales que vinieron después.

La investigación de Masón se dirige además, en primer término, a buscar la relación entre la leyenda socialista de la Comuna y la verdad histórica. El libro se divide en dos partes principales, de las cuales la primera trata de los antecedentes y la historia de la Comuna, y la segunda de la interpretación socialista y comunista de dicha historia.

El primer capítulo contiene una breve descripción de las corrientes que integran el socialismo francés en la década de 1860. El autor procura dar una idea de las múltiples facetas que presenta el socialismo de aquel tiempo. Sin embargo, no aborda sino en forma sumarísima y a veces poco clara las contraposiciones y controversias habidas en el seno de la Asociación Internacional de Trabajadores, utilizando para ello, al parecer en forma harto unilateral, los testimonios de autores marxistas. Mientras que el citado capítulo muestra cómo el espíritu social-revolucionario y la propaganda socialista ejercieron una significativa influencia sobre la marcha de los acontecimientos de 1871, los siguientes (que están dedicados a los antecedentes 



políticos de la revolución del 18 de marzo) ponen en evidencia que el levantamiento de París fue, en primer término, el fruto de la situación emergente del desenlace de la guerra franco-prusiana. Según esto, las fuerzas que propiamente impulsaron la rebelión fueron el oigullo nacional lastimado y la desconfianza republicana.

Los capítulos dedicados a la época en que ejerció el poder el comité central de la Guardia Nacional y el concejo de la Comuna, señalan que sólo una minoría de los representantes populares abrigaba la convicción de que la Comuna tenía por fin inmediato el socialismo.

Masón caracteriza a los decretos de contenido social dictados por el ayuntamiento de París como tímidos intentos de reforma. No pasa por alto, sin embargo, la acusada tendencia socialista que adopta la Comuna en su propaganda. La comprobación de que el socialismo de esa época no poseía un carácter exclusivamente proletario y de lucha de clases, contribuye a que el lector pueda apreciar las relaciones de la Comuna con el socialismo bajo una luz diferente. Sin ocultar el apretado entrelazamiento que unía a la revolución de 1871 con el universo ideológico socialista, Masón llega, no obstante, a la conclusión de que la Comuna tuvo menos de socialismo que lo posteriormente pregonado por la fama.

La supervivencia de la revolución parisiense en la conciencia revolucionaria y socialista de tiempos posteriores es atribuida por este historiador no tanto a los hechos revolucionarios y socialistas de los comuneros, cuanto a las cruentas persecuciones de los mismos por parte de la reacción versallesca. No es al ayuntamiento de París, sino al "paredón de los confederados” en el cementerio del *Pére Lachaise*, donde fueron fusilados los últimos defensores de la ciudad, al que ve como la cuna propiamente dicha del mito socialista de la Comuna.

La leyenda de la Comuna constituye el objeto de la segunda parte del libro de Masón. Las divergencias del 



historiador burgués con los historiógrafos comunistas brindan también valiosos estímulos a los socialistas que se interesan por la honestidad intelectual.

Por mi parte, nada puedo agregar a la comentada y referida bibliografía en lo que hace a la investigación de los sucesos revolucionarios de 1871. Mi búsqueda es otra: no la Comuna como acontecimiento, sino la conciencia revolucionaria de sus partidarios, tal como ella ha influido sobre la realidad histórica y como ésta, a su vez, influyó sobre aquella. Me interesa, ante todo, investigar cómo han

respondido los revolucionarios, en las condiciones de determinada época, bajo la impresión de potentes sucesos coetáneos, a ciertas preguntas básicas de la sociedad humana que debe plantearse el hombre políticamente activo de todos los tiempos.



## III. Reseña documental

Esta obra es el fruto del estudio de libros, folletos y periódicos en los cuales ha encontrado su expresión el espíritu revolucionario de aquel tiempo. Realicé este trabajo en Suiza, mientras hervía en Europa la segunda guerra mundial. Es por ello que el autor no dispuso sino de una pequeña fracción del rico venero documental que aquí nos dejó la Comuna.

Sin embargo, gracias a la circunstancia de que la Confederación

Helvética de aquel entonces mantuviera muy en alto el principio del derecho de asilo; gracias a que brindara a los fugitivos de la Comuna no sólo hospedaje y protección de sus perseguidores sino también oportunidad para expresar libremente sus ideas, para discutirlas, escribirlas y darlas a la imprenta, pudo el autor encontrar en la misma Suiza la documentación que le permitió describir las principales corrientes del pensamiento y del sentimiento comunalista.

Finalizada la guerra, y con ello el estado de aislamiento espiritual en que se hallaba Suiza, este trabajo había llegado a su provisional terminación. Aun así, con la ayuda de libros de las bibliotecas parisienses pudieron posteriormente enmendarse algunos aspectos poco claros y completarse las noticias biográficas.

Me propongo descubrir y señalar los cambios habidos en la conciencia revolucionaria bajo el influjo de una 



formidable divergencia. A esta finalidad corresponden tres especies de fuentes:

En primer término se trataba de llegar a conocer los antecedentes histórico-espirituales del comunalismo.

Para este objeto, investigué las ideas fundamentales de la revolución del 18 de marzo: comuna, revolución y socialismo, más atrás del año 1871. Encontramos las huellas de la Comuna en las obras de historiadores burgueses como Agustín Thierry y Jules Michelet. Los

teóricos socialistas de la primera mitad del siglo XIX, como Henry de Saint-Simon, Charles Fourier, Auguste Comte, Pierre Leroux y Pierre loseph Proudhon nos proporcionan indicaciones sobre el nexo entre la idea federalista y el ideal socialista, y por otra parte nos descubren las diferentes raíces espirituales e histórico-sociales del socialismo del tiempo de la Comuna. Mis referencias a los precursores revolucionarios y socialistas de la Comuna, se apoyan en gran parte sobre reseñas expositivas de antigua y nueva data, y a veces sobre ensayos históricos y memorias de activos participantes en el levantamiento comunal.

Como segunda especie de documentación, ocupan la parte central de esta obra los testimonios impresos directamente durante la época de la guerra civil. Estos nos sirven para estudiar las formaciones y transformaciones de la opinión pública en París mientras actuaba y luchaba la Comuna.

A ellos pertenecen las proclamas y llamamientos oficiales u oficiosos de las diferentes comisiones revolucionarias y del concejo comunal, las actas de asambleas de la Comuna y de la Asociación Internacional de Trabajadores, el "Boletín Oficiar’ de la república francesa, que fue redactado después del 18 de marzo por miembros de la Comuna.

Pertenecen asimismo a esta clase de documentos los periódicos moderados y revolucionarios que aparecieron en París entre el 18 de marzo y el 21 de mayo. En las columnas de estos diarios se reflejan las contrapuestas concepciones 



acerca del ser y del objeto de la Comuna parisiense, tal como fueron sostenidas durante la guerra civil entre el público de París.

Es así como *La Verité,* que representa una tendencia anti-socialista, predica, sin embargo, en favor del federalismo político. El republicano moderado *Le Rappel,* en cambio, que sale con el patrocinio de Víctor Hugo, defiende a una "República unida e indivisible” y critica al mismo tiempo todas las medidas de fuerza de la Comuna.

Más cercano a la revolución está el periódico del aventurero político

Henri Rochefort, *Le M ot el'Orelre:* también aquí se alia una posición fundamentalmente centralista con una crítica humanitaria contra el partido de la revolución. *La Nonvelle República*, que vive, como su redactor Paschal Grousset, dentro de la tradición terrorista del jacobinismo.

En cambio, *Le Révéil Dn Penple,* pese a su pasado jacobino, se aproxima, bajo la influencia de la revolución comunal, a concepciones federalistas y socialistas; apoya incondicionalmente a la Comuna y a su fracción minoritaria federalista. Pero el órgano propiamente dicho de los socialistas federalistas es *Le Cri dn Penple.* Pierre Denis difunde en este periódico, redactado por el escritor Jules Vallés, un intransigente autonomismo comunal que para muchos amigos de la Comuna de París va demasiado lejos.

También a Georges Duchéne, un proudhoniano pronunciadamente "positivista”, le cae mal este "federalismo absoluto” y es al mismo tiempo un enconado enemigo de los jacobinos. El mordaz e irónico lenguaje que utiliza el periódico de Duchéne, *La Commune*, contra los

"idealistas del ayuntamiento”, induce a la prefectura a prohibir su aparición, poco antes del colapso.

El ex secretario de Eugéne Sue, Pierre Vésinier, defiende en *París Libre* una posición simultáneamente comunalista y de extrema violencia. Patrocinado por la Asociación Internacional de Trabajadores aparece el 



*Revolution Politiqne et Sociale.* En él escribe Benoit Malón sobre la historia del socialismo. El director de este periódico se llama Jules Nostag, y es una persona que tiene encarnizados enemigos dentro de la organización a la que pertenece. Su fe en las posibilidades de una solución libertaria para lo futuro no tiene límites, mas no vacila en recomendar métodos extemadamente autoritarios para las luchas del presente. Distinta es la actitud de *Le Proletaire,* el "órgano de las demandas sociales”. Era el vocero de un club revolucionario, y sus redactores se llaman Jaqueline y Partenay, quienes defienden en forma asaz consecuente el socialismo libertario. Como propagandistas

de la espontaneidad revolucionaria, con la misma vehemencia con que exigen la inmediata implantación de reformas sociales, se oponen a las ambiciones hegemónicas del concejo comunal. Otro vocero de la descentralización política es *Le Fédérctliste,* de Odysse Barrot, quien, de todos modos, no puede sustraerse al poder de la tradición autoritario-revolucionaria en el momento decisivo, aprobando la

"dictadura para conjurar la situación”.

En un nivel más bajo se encuentra *Le Pére Duchéne,* que imita en el tamaño, en el tono y en el lenguaje al *Pére Duchene* de Hébert. Sus artículos suelen tener chispa, pero son más bien vulgares que populares. Su línea es indefinida y cambia como la opinión de sus numerosos lectores.

Gustave Marotteau representa, en cambio, un blanquismo consecuente, y sus fanáticos artículos en *La Montagne* y en *Le Saint Public* se caracterizan por un odio implacable contra el clero católico.

Una tercera especie de fuentes documentales nos presenta, por último, las diversas conclusiones que extrajeron los comunalistas de su experiencia revolucionaria.

Cuando pasamos a considerar los escritos polémicos, las descripciones y las memorias de quienes habían participado en el movimiento de la Comuna, debemos detenemos un 



instante en el diario personal de Elias Reclus: *La Commune de Paris an jour le jour* [La Comuna de París día a día].

Escritos en medio de la tempestad, los testimonios de Reclus nos brindan impresiones directas y frescas. Se distinguen de los artículos periodísticos por su índole estrictamente personal y por no perseguir objetivos propagandísticos inmediatos. La recia personalidad del autor confiere a este diario la unidad de un todo compacto.

Elias Reclus, hijo de un pastor protestante, nació en una pequeña

ciudad próxima a la Gironda. Su infancia y temprana adolescencia se desarrollaron en la atmósfera del pietismo hugonote, el que tenía más estrechos contactos con la órbita del comunismo cristiano practicado en colonias comunitarias por los pietistas alemanes. Al igual que su hermano Elíseo, conocido en la historia del socialismo como uno de los más preclaros teóricos del anarquismo, y en la historia de la ciencia como el autor de la *Nueva geogra fía universal,* pasa Elias una parte de su juventud en una colonia comunitaria hutterense. Estudió teología junto con su hermano, y al igual que éste volvió después la espalda a la religión de su infancia, leyendo en cambio las obras de Fourier, Pierre Leroux y P. J. Proudhon. De la teología pasó a la historia de las religiones, estudió los cultos y las costumbres irracionales de todos los pueblos y edades, coleccionó un importante material de hechos histórico-religiosos que empleó luego para trazar un cuadro sobre la psicología de la religión. Aunque racionalista él mismo, no había perdido Reclus su sensibilidad para lo irracional, y este rasgo personal lo caracteriza también en su papel de revolucionario.

En 1871 Elias vivía, junto a sus dos hermanos, en París. A raíz de la primera intentona revolucionaria de los federados, Elíseo fue tomado prisionero por tropas de Versalles. Elias puso a disposición de la Comuna sus aptitudes intelectuales.

La comisión de educación le encomendó la custodia de los museos y bibliotecas de París. Después de la derrota 



vivió primeramente como prófugo en Zurich, después en Londres; mantuvo correspondencia con publicaciones científicas de Rusia y de Norteamérica, y escribió en periódicos comunalistas del exilio artículos que traslucen un dejo ligeramente melancólico y escéptico.

Reclus no describe a la Comuna como un teorizador doctrinario, sino desde el nivel de su vivencia humana.

Cierto es que, fascinado por el ideal revolucionario, toma apasionadamente partido, pero en su fuero interno se mantiene

siempre en independencia respecto de hombres y de cosas. El intelectual que hay en él contempla las ardientes luchas de que es testigo con la calma que emerge de la claridad del entendimiento. Y aun así, en medio del fragor del combate, emerge como un hombre que sabe que no puede sustraerse a las influencias del momento vivido. Día a día va anotando Reclus las dramáticas alternativas de la revolución parisiense, desde su esperanzado principio hasta su trágico fin, fluctuando siempre entre su fe en el ideal del humanitarismo y la libertad, y la resignada entrega a un destino inexorable.

Añadimos al *Diario* de Elias Reclus las obras de Louise Michel, cuyo valor reside -com o en el libro de Reclus- en haber sido escritas por una original y atrayente personalidad.

Vroncourt, el lugar donde nació Louise Michel, está situado en el departamento del Alto Mame, a algunas millas de Donremy. Aquí, en 1830, el año de la revolución de julio vio la luz en un apartado castillo la legendaria heroína de la Comuna de París.

Louise era hija extramatrimonial de Marianne Michel, una criada; su padre, Etienne Charles Demahis, hacendado de Vroncourt, de ideas liberales, perteneció otrora a la nobleza parlamentaria. Su esposa legítima brindó a la madre y a la niña un amor comparable a la de una pariente cercana, y Louise la consideraba su abuela.



Los hermanos de Marianne eran campesinos atados a la tierra y a la tradición.

El ambiente de misterioso romanticismo y a la vez de orientación hacia el progreso que rodeó su infancia; el castillo con sus cuatro torres, desde el que, por la noche, se oía aullar a los lobos; la mística religiosidad de sus tías maternas y la tradición revolucionaria que latía en sus parientes paternos, dieron forma al carácter de Louise Michel.

Muy pronto Louise demostró su gran preferencia y vocación por la

música y la poesía. La apasionada inclinación hacia el mundo de sonidos y armonías no la abandonó en toda su vida. Ya desde niña comenzó a escribir poemas al estilo de Víctor Hugo, y cuando llegó a revolucionaria, dedicó el escaso tiempo que le quedaba libre a componer piezas musicales fantásticas y extra

ñamente instrumentadas, y a escribir poemas líricos y ensayos dramático-novelescos.

Al mismo tiempo que su talento artístico, despertaba en ella su interés por las ciencias naturales y la historia, como asimismo una vivaz, poco menos que ilimitada sed de conocer los destinos de determinados hombres, pueblos y clases.

Cuando se hubo recibido de maestra, Louise Michel obtuvo en 1855 un puesto en una escuela libre de París. Aquí trabó conocimiento con la miseria social de la gran urbe y fue arrastrada por el remolino de la política revolucionaria.

Fue una republicana patriota durante la guerra franco-prusiana, y, cuando la Comuna, se la vio luchar al lado de los guardias nacionales federados en puestos de avanzada y en barricadas. Su temperamento revolucionario la vinculó personalmente con los blanquistas.

Ante el consejo de guerra de Versalles -del que no espera sino la muerte- la revolucionaria promueve, en lugar de su defensa, una acusación contra el orden social constituido.

Sin embargo, se la condena solamente a deportación a Nueva Caledonia. Aquí encuentra, tras varios años de 



sufrimiento, ocupación como maestra en la primitiva tribu de los canacos. Aprende la lengua y se gana la amistad de los nativos, quienes sólo a regañadientes aceptan verla partir después de la amnistía. La deportada recoge los mitos y leyendas de Nueva Caledonia y los publica más tarde en traducción francesa con el título de *Légendes et chcmts des gestes canaques.*

Una vez de regreso en Francia, Louise Michel se unió al movimiento anarquista, que en la década de 1880 tomó un enorme impulso. Dedicó el resto de su vida enteramente a la agitación socialista

libertaria. Así como Elíseo Reclus y Piotr Kropotkin fueron las cabezas del anarquismo de entonces, ella fue su alma. Llorada por los trabajadores franceses, que la llamaban "la buena Luisa”, la revolucionaria murió el 27 de enero de 1905.

Louise Michel trata de la revolución del 18 de marzo en dos de sus libros: las *Mémoires y La Commune.* Ambas obras carecen de toda armazón lógica y cronológica.

Los recuerdos de su romántica infancia y adolescencia están mezclados con observaciones acerca de música y literatura, y con digresiones psicológicas sobre el ser humano y su historia. A la descripción de los combates en las avanzadas de París le siguen pinturas de la belleza natural de Nueva Caledonia o relatos acerca del destino personal de gente que conoció. Muchas veces la autora deriva hacia el terreno de la botánica o el de la zoología.

Aun así, el lector percibe que estos dos libros están gobernados por una unidad interna que surge de un intenso sentimiento de amor hacia la plenitud de la vida, y del odio contra todas las barreras que limitan a esa vida, contra todas las injusticias que la asfixian.

Louise Michel también concibe a la Comuna como una forma de lucha por la vida. El escenario de sus relatos no es el ayuntamiento, con sus discursos, intrigas y escisiones, sino los puestos de avanzada, las barricadas, los lugares 



del heroísmo y del sacrificio solidario, en los cuales desaparecen, piensa ella, las pequeñeces de la existencia.

Sin embargo, no faltan en esas obras severas críticas que a la concepción revolucionaria de la época de la Comuna formuló la autora, quien por la experiencia de la revolución se convirtió de patriota en intemacionalista, de republicana en anarquista.

Sobria y árida se nos aparece la Comuna, en comparación con las apasionadas descripciones de Louise Michel, cuando leemos la *Histoire*

*de la Révolution dn 18*

*mars,* de Paul Lanjalley y Paul Corriez. Casi nada sabemos de la vida de ambos autores. Entre los firmantes de una proclama del "Comité central de los veinte distritos de París”, fechada en 13/14 de setiembre de 1870, aparece también el apellido Lanjalley. No debe excluirse la posibilidad de que se trate del mismo autor que posteriormente escribiera aquella historia de la Comuna. El coautor, Paul Corriez, publicó en 1870 el periódico *Le Démocrate,* en el cual difundía las ideas políticas de Auguste Comte.

Ambos autores vivían en París en el tiempo del asedio y de la Comuna, y formaban parte de la Unión Republicana por los Derechos de París, organización que tenía por finalidad la de procurar un entendimiento entre las fracciones antagónicas. La *Histoire de la Révolution dn 18 mars* alcanzó todavía a salir en el mismo París, en 1871. La aparición del libro coincide con una época de la más violenta reacción. Es de señalar que, no obstante tal circunstancia, la tendencia de la obra es pronunciadamente favorable a la Comuna. Sus autores, sin embargo, están por encima de los partidos y describen las luchas entre los versallescos y los federados sin revelar preferencia personal alguna. Su temperamento político aparece tan sólo en aquellos pasajes donde procuran persuadir al lector de que estaba en el ámbito de lo posible un entendimiento entre las fracciones contrarias sobre la base de un federalismo republicano y moderado.





También

Jean

Larocque,

con

sus

*Souvenirs*

*révolutionaires,* aparece como al margen de la revolución del 18 de marzo. De los *Souvenirs* escritos por este interesante y caprichoso personaje sólo ha llegado a nosotros, por desgracia, el primer tomo, que lleva como subtítulo *La revolución por medio de la guerra*, y que apareció en 1889, poco antes de la muerte de su autor. El contenido de este tomo se refiere a los acontecimientos políticos de Francia durante los últimos años del Segundo Imperio y la guerra franco-prusiana. Un tomo segundo debía de aparecer con el subtítulo de *La revolución por la paz* y tener por objeto la época de la Comuna. Es probable que jamás fuera dado a la imprenta. Por una noticia aparecida en el periódico republicano de izquierda *La Bataille,* de Lissagaray, nos enteramos de que el escritor y estudioso revolucionario Jean Larocque se suicidó en un hospicio de alienados a principios de diciembre de 1890.

En 1858, Larocque fue profesor de matemáticas y de idioma griego en París. Publicó por aquel entonces varios escritos de filología clásica, entre otros una traducción francesa de Anacreonte. Al mismo tiempo participaba en la vida pública como periodista. La importancia decisiva de la cuestión social se le reveló al asistir, como corresponsal de un periódico, a una imponente huelga en las fábricas Schneider-Creuzot.

Desde ese momento comenzó a actuar como orador en las asambleas obreras y a elaborar proyectos para la construcción de un nuevo orden de la vida social. Sin embargo, siempre contempló la cuestión social desde la perspectiva de la nación francesa. Durante la guerra franco-prusiana Larocque intentó, por mandato del gobierno, formar compañías de voluntarios, pero tropezó, como él mismo lo asevera, con la obstrucción desembozada o encubierta de las autoridades. Por sentimiento nacionalista se volcó hacia el bando revolucionario. Participó el 31 de 



octubre en la pasajera ocupación del ayuntamiento por fuerzas revolucionarias y estuvo en febrero de 1871 entre los fundadores de la Federación de la Guardia Nacional.

Larocque pertenecía a la pequeña cantidad de patriotas que, aún después de concertado el armisticio, procuraron arrastrar a la Guardia Nacional a que resistiese a la ocupación del fuerte y la entrada de los alemanes en los Campos Elíseos.

Después del 18 de marzo, el nacionalista revolucionario fue elegido

para el comité central de la Guardia Nacional.

No sabemos cuál fue su posición durante la Comuna, pero de ocasionales referencias dadas por él mismo extraemos la conclusión de que debió de haber sido acérrimo opositor de los amos del ayuntamiento.

Después de la derrota de los federados, Larocque huyó a Inglaterra. Volvió a Francia a raíz de la amnistía y trató de ganarse la vida como maestro y escritor independiente.

Redactó sus memorias, preparó una edición de los poemas de Ronsard, y sucumbió de soledad externa e interior que bien pudo deberse a las circunstancias políticas, pero también a la excentricidad de su carácter, Nos ocuparemos de las ideas nacional-revolucionarias de Larocque en el capítulo que trata del positivismo político. Como testigo de hechos históricos hay que desconfiar de Larocque, por cuanto pertenece a la categoría de seres que se consideran a sí mismos como eje de los acontecimientos, magnificando en consecuencia su participación personal en las luchas políticas, aun cuando ello les resulte a primera vista contraproducente.

La más conocida, en medios de izquierda, de las exposiciones directas sobre la revolución del 18 de marzo, se debe a la pluma de Hippolythe Prosper Olivier Lissagaray. La popularidad que ganó su libro proviene, en no escasa medida, de la protección que le brindó Karl Marx. La perspectiva desde la cual encaró Lissagaray a la Comuna fue, empero, de índole más bien 



popular-republicana que propiamente socialista. El autor nació en Toulouse, en 1838. Estudió filología y emprendió un largo viaje a América. A su regreso, se contó en las filas de los opositores de Luis Napoleón, En 1869 fundó el periódico *L'Avenir,* que no tardó en convertirse en el centro del movimiento democrático del sudoeste de Francia. Por causa de sus agresivos artículos en contra del régimen establecido, Lissagaray fue condenado a largas penas de prisión. Se libró de ellas fugándose a Bruselas. Cuando el 4 de setiembre de 1870 se produjo el triunfo de la República, volvió a Francia y se dirigió a Tours, centro de la resistencia nacional. Aquí recibió el futuro

comunalista, de manos de Gambetta, el nombramiento de comisario de guerra para Francia sudoccidental.

El armisticio sorprendió a Lissagaray en el frente. Fue dado de baja después del 18 de marzo y en seguida se trasladó a París, donde se adhirió a la Comuna. En periódicos revolucionarios como *L ' Action* y *Le Tribun dn Penple,* cuyos títulos retrataban bien a las claras a su redactor, Lissagaray exigía que se adoptaran enérgicas medidas políticas y militares, supeditando toda consideración de principios y de teorías a las necesidades del momento.

En los combates defensivos de los últimos días se lo vio participar con el fusil en la mano. En el último instante consiguió huir a Inglaterra. Perteneció al pequeño círculo de amigos que tenía Karl Marx en Londres, pero nunca se declaró partidario de ninguna corriente socialista determinada ni se afilió tampoco a ningún órgano socialista.

Luego de la amnistía fundó el periódico independiente *La Bataille,* que durante el periodo de Boulanger tuvo como objetivo inmediato el combatir las aspiraciones dictatoriales de este general. A tal efecto Lissagaray procuró crear un frente unido de republicanos y socialistas de todas las tendencias. Escribió enérgicos artículos contra ex compañeros de lucha que rehusaban formar alianza con republicanos



burgueses, o que apoyaban al general por razones tácticas, como Rochefort y un grupo de antiguos blanquistas.

Lissagaray murió el 25 de enero de 1901.

Su *Histoire de la Commune* apareció por primera vez en Bruselas, en 1876. La obra alcanzaría numerosas reediciones, tanto en francés como en su traducción alemana.

El autor es partidario incondicional de la Comuna.

Pero, no obstante el fervor con que reivindica la memoria de los obreros revolucionarios parisienses, no se identifica en absoluto con el concejo comunal. Opina, por el contrario, que la inmensa mayoría de esta corporación estaba muy por debajo de la altura que le exigía su cargo. Sin embargo, siendo más un hombre de acción que de intelecto, su crítica carece de profundidad y se mueve a un nivel para el que sólo es valioso aquello que lleva a un éxito inmediato.

Veintisiete años después de la obra de Lissagaray apareció otra historia de la Comuna de Gastón Da Costa, *La Commune vécue.* El autor de este trabajo contaba en 1871

veinte años de edad. Había recibido su formación política y humana en los medios estudiantiles revolucionarios del Barrio Latino. Lo ligaba una amistad íntima con el delegado policial y procurador de la Comuna, Raoul Rigault, funcionario sólo siete años mayor que él y que lo nombró su auxiliar. Durante los meses de la revolución, Da Costa se dedicó, sobre todo, a desenmascarar a los ex agentes de la policía secreta del Imperio. El 23 de mayo Rigault recibió la orden de trasladar a cierto número de rehenes desde Mazas a una cárcel situada en un barrio obrero, donde los esperaba una muerte segura. Da Costa cumplió sin remordimientos de conciencia tan peligrosa misión. A causa de este delito fue condenado a muerte después que cayó prisionero. En su celda de muerte, resolvió problemas de matemática y redactó sus memorias. Estas anotaciones tan frescas le servirían, muchos años más tarde, como base para su obra histórica. La juventud de este blanquista 



fue lo que le salvó la vida: la "Comisión de indultos” le conmutó la pena de muerte por la de deportación.

En los años subsiguientes de su vida Da Costa ya no tuvo una actuación política destacada. Siguió siendo más bien un republicano de tendencia nacionalista, que un socialista. Durante el "affaire Dreyfuss" se puso del lado de los antisemitas, posición que emerge en varios pasajes de su libro sobre la Comuna. No obstante el tono fundamentalmente polémico de este libro, puede ser considerado como una historia verídica de la Comuna.

La gran distancia en el tiempo que separaba al autor de los acontecimientos, como asimismo un sentido crítico que no puede negársele, le permitieron investigar con calmosa objetividad los entretelones y relaciones recíprocas de los sucesos revolucionarios de 1871, no intentando siquiera disculpar las acciones de su propia juventud. Aun así, cuando extrae consecuencias políticas de lo pasado, no reniega de su ideología blanquista. A sus ojos, los viejos diputados de 1848 eran "literatos", los miembros de la Internacional, "soñadores". Sólo se salva el pequeño grupo de jóvenes blanquistas. En su opinión, solamente la dictadura del "Viejo" (es decir, del mismo Blanqui) hubiera conseguido preservar a la Comuna de su hundimiento. Permanece inconmovible en su convicción de que los principios de la teoría revolucionaria blanquista habían sido confirmados por el trágico fin del levantamiento de la Comuna.

Las exposiciones netamente socialistas de la revolución del 18 de marzo provienen de hombres pertenecientes a la minoría federalista socialista.

Empecemos con dos libros de Charles Beslay, el proudhoniano presidente-decano del concejo comunal, escritos y publicados ambos en Suiza. Una de ellos lleva por título *Mes sonvenirs 1820-1848-1870,* y apareció en 1873 en Paris, Neuchátel y Bruselas. El otro salió cuatro



años después y se titula *La verité sur la Commune* [La verdad sobre la Comuna].

Charles Beslay nació en la Bretaña, antes de llegar al poder Napoleón I. Su padre fue, durante el Primer Imperio, un intrépido vocero de la oposición liberal. En sus *Recuerdos* describe Beslay su propia evolución, desde un liberalismo burgués aun socialismo liberal. Había sido, nos dice, bonapartista durante la Restauración, opositor liberal bajo Luis Felipe, republicano en 1848 y socialista proudhoniano durante el Segundo Imperio. Sólo contaba trece años de edad al ser

iniciado en la política, cuando en su condición de hijo de un tenaz partidario de la libertad individual se daba de puñetazos con los alumnos del Liceo Napoleón. Durante la Restauración, combatía en las filas de los masones contra la influencia de los jesuítas.

Elegido después de la revolución de julio miembro de la Cámara, su liberalismo le hizo adoptar, frente a la monarquía del rey burgués, una leal actitud opositora.

Pero en 1848 se unió a los republicanos. Los sangrientos sucesos de junio y el fracaso de la República en materia de problemas sociales llevaron finalmente a Beslay hacia el socialismo. Siguió la dirección señalada por P. J.

Proudhon, con quien trabó conocimiento en su carácter de diputado del parlamento revolucionario.

Quien por su concepto privado de la vida y por su conducta fuera un buen comerciante burgués, ingresó en la Asociación Internacional de Trabajadores. El 26 de marzo los obreros de París lo eligieron para el concejo comunal.

Como delegado de la Comuna ante el Banco de Francia, Beslay procuró impedir por todos los medios a su alcance la ocupación del Banco por la Guardia Nacional federada. Gracias al prestigio que el presidente-decano gozaba entre sus colegas del concejo como experto en asuntos financieros, el Banco fue efectivamente respetado por la revolución. Versalles se creyó, por tal motivo, obligado a 



gratitud con él, y le concedió, después de la caída de la Comuna, un salvoconducto para asilarse en Suiza.

Para estudiar la índole espiritual del socialismo mutualista resultan particularmente reveladores los escritos de Charles Beslay. Como este autor creía en la posibilidad de que las divergencias sociales se armonizaran por medios pacíficos y a satisfacción todos, se siente obligado a justificar en dos frentes su actitud durante los meses de la guerra civil. Pretende convencer a la burguesía de que los propósitos de los revolucionarios del 18 de marzo fueron de lo más conciliadores,

y que, de haber mediado buena voluntad de la contraparte, no se hubiera producido la guerra civil. Su permanencia en el concejo comunal, aun durante la dictadura del comité de Salud Pública, la justifica con su intención de proteger a los prisioneros políticos de la Comuna y al Banco de Francia. Esto por lo que respecta a la burguesía. En cuanto a sus ex correligionarios, que formularon posteriormente los más graves cargos contra la política financiera de Beslay, les opone el argumento de que la ocupación del Banco no sólo hubiera arruinado económicamente a toda Francia, sino llevado asimismo al inmediato derrumbe financiero de la Comuna de París.

Esta argumentación, aceptada durante la revolución, en forma encubierta o tácita, no sólo por el concejo comunal sino también por todos los periódicos parisienses, recibió la repulsa unánime de los exilados. Por causa de los muertos de la sangrienta semana de mayo, los fugitivos de la Comuna no podían confiar en una reconciliación entre la burguesía y el proletariado.

A una categoría totalmente distinta pertenece Benoit Malón, cuyo libro sobre la Comuna de París apareció ya en 1871 en Neuchátel, constituyendo quizá el primer alegato en defensa del derrotado movimiento popular de París. Malón le da el significativo título de *La troisiéme défctite du prole-tariatfrangais* [La tercera derrota del proletariado francés].



El autor mismo procedía del proletariado. Siendo peón de campo había llegado a París, donde se unió al movimiento cooperativo que inspirara el genio de Proudhon. Fue miembro de la Asociación Internacional de Trabajadores desde sus comienzos, en 1864. En 1866 participó en el primer congreso internacional de esta organización, que se realizó en Ginebra. En compañía de Fribourg, Tolain, Varlin y otros, firmó la "Memoria de los delegados franceses al Congreso Internacional de Ginebra". Así como el resto de la delegación francesa, por aquel tiempo Malón todavía representaba a la corriente proudhoniana ortodoxa. Cuando la mayoría de la Internacional se

volcó, en los años subsiguientes, hacia una concepción colectivista del socialismo, hubo también un círculo de obreros de París que acompañó a esta tendencia. A él pertenecieron los dos futuros miembros de la Comuna, Varlin y Malón. La nueva corriente se colocó, contrastando con el mutualismo, en la línea de la lucha de clases. Muchas organizaciones obreras creadas originariamente para fines pacíficos, se convirtieron en belicosas asociaciones destinadas a la contienda social. Malón se dedicó a organizar y dirigir huelgas generales. En 1868 fueron detenidos por la policía de Luis Napoleón los mutualistas que integraban la oficina informativa de la sección francesa de la Internacional. Se formó entonces una nueva oficina, compuesta esta vez por adherentes del colectivismo federalista.

La sección francesa de la Asociación Internacional de Trabajadores debe a la actividad de Varlin y Malón su permanencia y la iniciación de una nueva y batalladora etapa de su vida.

En 1870 Malón actuó en las divergencias entre el

"Gobierno de la defensa nacional” y el nacionalismo revolucionario de París. A principios de 1871 los trabajadores de París lo eligieron diputado de la Asamblea Nacional. Pero Malón siguió el ejemplo de la mayor parte de 



los representantes de la extrema izquierda, dimitiendo a los pocos días de reunirse este parlamento mayoritariamente antirrepublicano. En cambio de ello asumió, el 26 de marzo, su sitial en la Comuna de París. Como miembro de la comisión del trabajo y del comercio, tuvo una participación importante en la preparación de decretos de reforma social. Después de la derrota huyó a Suiza y adhirió aquí al ala federalista de la Internacional. Sin embargo, no pudo avenirse con el temperamento ardiente de Bakunin ni con la cientificidad de Marx. Procuró, pues, bastarse a sí mismo e iniciar un camino intermedio. Independientemente de los anarquistas y socialistas autoritarios,

publicó en Lugano su periódico *Le Socictlisme Progressif* y desarrolló su propaganda revolucionaria entre los trabajadores italianos.

Cuando en 1880 regresó a Francia, fundó en compañía del ex anarquista Paul Brousse el partido de los "Posibilistas".

Esta agrupación política combinaba el colectivismo económico con un federalismo político moderado, sin dejar de lado la posibilidad de actuar con sentido social-reformista sobre la base de las comunidades existentes.

Desde 1885 editó la *Revue Socialiste,* cuya misión consistiría en permitir una discusión objetiva entre las agrupaciones socialistas que se atacaban rudamente, preparando también un nuevo punto de unión de las fuerzas de esa tendencia. Por aquel tiempo, Malón se había aproximado mucho al marxismo. Pero intentó complementar y atenuar el materialismo histórico con un voluntarismo idealista, y el ideal estatizante con la idea de la autonomía de las comunas.

El antiguo pastor y fabricante de cestos tuvo en el trascurso de su vida una extensísima actividad libertaria.

Su espíritu ecléctico se avenía a estudiar los movimientos sociales de todos los tiempos, a someter a crítica sus aspiraciones y programas y a utilizarlos de nuevo en la formulación de sus propias exigencias. Este afán sincrético, 



influido sin duda alguna por el positivismo, se desplegó en perjuicio de la profundidad de las ideas y de la directa fuerza creadora del sentimiento.

Malón escribió su libro sobre la Comuna apenas apagados los ecos del último tiro de fúsil. No debe ser considerado, por lo tanto, como una historia de la Comuna, sino como el primer valeroso contraataque de un vencido que, después de su derrota, se ve hostigado por todas las formas de la adversidad. Ocupan en él un considerable espacio las descripciones de las atrocidades de la sangrienta Semana de Mayo.

Como ya lo anuncia el título, Malón considera a la Comuna únicamente como la acción de una clase social, económicamente sumergida, en contra de sus opresores, y en tal carácter la ubica en su contexto histórico. A la mayoría jacobina de la Comuna le reprocha no haber reconocido plenamente este carácter social de la revolución del 18 de marzo. Rechaza, al mismo tiempo, los métodos autoritarios y la organización centralizada, y extrae de la

"tercera derrota del proletariado francés” la conclusión de que el destino del tercer estado está indisolublemente unido con la idea comunal federalista.

Los restantes expositores socialistas de la Comuna llevan su argumentación por una vía opuesta. En su interpretación de la idea de la Comuna no llegan, como Malón, desde el punto de vista socialista al federalista, sino a la inversa. Esta circunstancia ha de explicarse, presumiblemente, por el hecho de que los dos autores que aún nos toca mencionar no son obreros sino intelectuales.

Es así como el padre de Arthur Amould, el autor de uno de los más atrayentes libros sobre la rebelión de la Comuna, fue profesor de literatura en el Colegio de Francia. Amould llegó a la Comuna por el camino del periodismo republicano. Colaborador de genio en los periódicos y revistas de la oposición, Arthur Amould no respetó a ningún dignatario temporal o espiritual del



Segundo Imperio. En compañía de Henri Rochefort fundó

*aMarseillaise.*

Posteriormente creó su propio periódico, el *Journal du Peuple* [Diario del Pueblo], en el que propugnó una línea liberal, proclive al socialismo. Después del 4 de setiembre Amould se unió con demócratas de tendencia jacobina, como Délescluze, Fréderic Coumet, Ledru Rollin, formando la Alianza Republicana. En el marco de esta organización, participó en las luchas del extremismo contra el

gobierno de los moderados. El 18 de marzo tomó partido, como la mayoría de sus correligionarios, en favor de la nueva revolución. El 26 de marzo fue electo por el 4o distrito al concejo comunal, donde Arthur Amould parece haber descollado más por sus discursos que por su influencia efectiva sobre la marcha de los acontecimientos.

En el transcurso de las fundamentales divergencias que agitaron a la Comuna desde adentro, Amould se separó formalmente de sus amigos republicanos y se unió a la minoría socialista. El mismo, cuando escribe acerca de su evolución política, afirma que, a diferencia de muchos de sus camaradas, no llegó por medio del socialismo a la revolución, sino al contrario: por la revolución al socialismo, lunto con la idea socialista, Amould adoptó el federalismo.

Como tantos otros, también Amould huyó a Suiza después del 21 de mayo. En el Tesino conoció a M.

Bakunin, que se había retirado de la arena de las luchas sociales para asentarse en una villa situada entre Lugano y Castiglione, viviendo allí de las labores campesinas.

No cabe duda alguna de que el trato amistoso con el anarquista ruso ha de haber profundizado y desenvuelto la sensibilidad libertaria y socialista de Amould, la que había sido, en verdad, un fruto de la revolución de París.

El más sorprendente de los cambios habidos en la vida de este comunalista ocurrió pocos años antes de su muerte. Ante la enorme perplejidad de sus correligionarios, 



pareció haber olvidado repentinamente su pasado racionalista y comenzó a escribir y publicar, bajo el seudónimo de "Mathey". novelas de índole ocultista. Allí, en las profundidades de su subconsciente, se habían reunido dos corrientes espirituales aparentemente separadas por una distancia infinita.

El valor de la *Histoire populaire etparlementaire* de la *Commime,* de Amould, reside ante todo en sus cualidades de escritor. Consigue, en forma admirable, poner ante los ojos del que lee los factores socio-psicológicos que produjeron los más dramáticos momentos de la

evolución política en los años 1870 y 1871. Los relatos de la pacifica revolución del 4 de setiembre, de las manifestaciones multitudinarias en la Plaza de la Bastilla el 24 de febrero y de la última sesión del concejo comunal el 21 de mayo, son obras maestras del arte descriptivo. Por momentos, una rica fantasía parece venir en auxilio de los recuerdos del comunalista.

Sin embargo, el propósito que perseguía Amould con su obra era de agitación y propaganda. Como escribe en el prólogo, con su libro pretendía dar a conocer el pensamiento social de la Comuna, nacido por vez primera de un poderoso movimiento popular en 1871. Quería no sólo destruir las calumnias que lanzaban contra la Comuna sus enemigos ostensibles, sino también defenderla de las deformaciones con que la presentaban sus pretensos amigos. Estos, prosigue Amould, querían degradar a la revolución del 18

de marzo - a la que no habían comprendido- hasta la categoría de un espasmo de los que periódicamente sacuden al viejo jacobinismo autoritario.

Emparentado políticamente con Arthur Amould, pero muy diferente de él como persona, es el autor de un *Etiide sur le Monvement Comunaliste de 1871,* con el cual vamos a cerrar la lista de las exposiciones socialistas acerca del levantamiento de la Comuna. Kropotkin opinaba de este *Etnde* de Gustave Lcfrancais. que era la única obra 



que había proyectado luz sobre el verdadero significado histórico de la Comuna. No obstante haber estado siempre distanciado del anarquismo, Lcfrancais trabajó, siendo un fugitivo, en estrecha colaboración con los anarquistas de la Federación del Jura. Kropotkin le atribuye estas palabras:

"Por favor, dénme un comunalista, no un anarquista. Con semejantes locos como son ustedes, no puedo trabajar.” Y

sin embargo, prosigue el ruso, no trabajó sino con los anarquistas, ya

que opinaba que "estos locos” eran los únicos con quienes se podía colaborar y al mismo tiempo se podía seguir siendo lo que uno era.

Gustave Lcfrancais nació en 1826, en Angers. Su padre, hijo de un sobrino del astrónomo Jéróme de Calande, vivía en las tradiciones de la filosofía de la Ilustración. Gustave se recibió de maestro en la "escuela normal primaria” de Versalles. El director de este instituto, hijo de un girondino guillotinado en 1793, lo introdujo en la historia de la Revolución Francesa y puso al futuro revolucionario en contacto con las primeras impresiones histórico-políticas.

Durante su búsqueda de un puesto de maestro, Lcfrancais adquirió las peores experiencias. Deplorables condiciones de higiene, métodos pedagógicos arcaicos, perversiones morales, lo llevaban en breve de nuevo a otro sitio cada vez que creía haber encontrado un empleo en alguna escuela privada. Por fin, encuentra un puesto de maestro de aldea.

Inmediatamente se pone a ilustrar a los campesinos, tributarios de las más primitivas supersticiones. Pero al cura del lugar esto no le cae bien. Pronto se murmura que el joven maestro, a quien se ve frecuentemente pasearse por las noches, es nada menos que un brujo. La consecuencia de ello es que el municipio le entrega un excelente certificado y lo despide. Lcfrancais se ve obligado a reconocer que, en las condiciones reinantes, no puede trabajar como educador.

Desde ese momento se gana la vida con todos los oficios imaginables: empleado de oficina, zapatero, reparador de 



calles y desagües. Pero considera que su verdadera profesión es, sobre todo desde el estallido de la revolución de febrero, la de propagandista revolucionario.

La evolución ideológica de Gustave Lcfrancais será tratada en nuestras observaciones acerca del colectivismo federalista. Como personalidad autónoma e independiente, Lcfrancais recorrió el mismo camino que el transitado por la más importante de las corrientes socialistas durante la época de la Comuna. Desprejuiciado y caprichoso, el revolucionario mantenía trato con creyentes y ateos, con autoritarios y

federalistas. Junto a la masa del proletariado, luchó en junio de 1848 contra la república burguesa.

Salvado a duras penas de la muerte, combate en 1852

en Dijon, con un pequeño grupo de republicanos contra el golpe de Estado de Luis Napoleón. Huye a Inglaterra, donde lo espera la vida miserable del emigrado. Ya en 1853 está de regreso en Francia. Se entrega a la agitación socialista, no tomada en serio al principio por Napoleón, que la toleró como un contrapeso del republicanismo burgués. Pronto Lcfrancais se hace famoso como orador de los clubes políticos. El fruto de su lucha y de su pensamiento es una síntesis entre el federalismo individualista y el comunismo centralista: el colectivismo libertario.

El período bélico y revolucionario de 1870-71 encuentra a Lcfrancais en su puesto. Es uno de los más vehementes portavoces del comité central de los veinte distritos parisienses.

Encabeza la intentona revolucionaria del 30 de octubre de 1870. En marzo de 1871, el pueblo de París lo elige para la Comuna. En el concejo comunal revolucionario engrasa las filas de la minoría socialista-federalista. Participa enérgicamente en la organización de la defensa política y militar de la ciudad. Al mismo tiempo procura, con desesperación, enfrentar la actividad de los revolucionarios autoritarios.

Después de la derrota huye a Suiza, donde intenta formar un movimiento "comunalista” independiente. Mediante



sus publicaciones acerca de la revolución del 18 de marzo trata de dotar a este movimiento de una base ideológica.

Sus obras principales son el citado estudio acerca del movimiento comunalista en 1871, y sus memorias, extraordinariamente instructivas para el conocimiento del devenir de la idea socialista. Vuelto a Francia después de la amnistía, murió en el año 1909.

El *Etude sur le Mouvement Comimaliste* no sólo constituye la pintura vivaz de una revolución, hecha por alguien que actuó en sus primeras

filas, sino que es también un desarrollo sistemático del pensamiento comunalista. No es aquí un escritor genial el que expone, sino un maestro que a ningún precio se desvía un ápice de sus principios.

La revolución del 18 de marzo constituye para Lcfrancais la revelación histórica del camino hacia la emancipación de la sociedad humana. Considera, en cambio, a la política parlamentaria y dictatorial del concejo de la Comuna como un ejemplo que no debe imitarse. La crítica de Lcfrancais no apunta tan sólo a los métodos autoritarios de la fracción en mayoría, sino también a la política de concesiones que practicaba el grupo socialista, al que el mismo perteneció.

Insistentemente se plantea en el trabajo de Lcfrancais la exigencia de que la teoría y la práctica, los principios y la acción política, deben siempre y en todas partes coincidir por completo. Este bregar por una incondicional pureza está en el ser de Gustave Lcfrancais: sus enemigos lo consideran una característica doctrinaria y pedantesca.

Menos interesantes que los revolucionarios son los jefes militares de la Comuna. Extraños a la revolución, forman un grupo independiente y separado de los otros agrupamientos teóricos. El general Cluzeret, primer

"delegado para la guerra” de la Comuna, era hijo de un oficial de carrera que había acompañado a Napoleón I en su campaña a Rusia. Siendo él mismo oficial, Cluzeret gana sus primeros laureles durante la sangrienta represión 



del levantamiento obrero de junio de 1848, ejecutada por Cavaignac. El futuro defensor de la Comuna pertenecía en ese tiempo a las filas del "orden”. En 1857, Cluzeret se retiró del ejército francés. Primero fue a Italia, donde luchó junto a Garibaldi por la unidad italiana. Luego se batió en Norteamérica en las filas de los estados norte

ños, y finalmente participó en un levantamiento de los irlandeses contra la dominación inglesa. Sólo muy tarde se volcó hacia el socialismo, pero al comenzar la guerra franco-prusiana era miembro de la Internacional. Después de la revolución del 4 de setiembre de

1870, sirvió como asesor militar al comité central de los veinte distritos de París. En tal carácter fue enviado a Lyon, donde se había producido un levantamiento de carácter patriótico-comunalista. En Lyon el oficial se encontró con el revolucionario Bakunin. El mismo confiesa en sus memorias, que favoreció la derrota del levantamiento lyonés por no haber encontrado fuerzas del orden conscientes de sí, del lado de la revolución. Este espíritu de orden y de jerarquía militar informaría la gestión de Cluzeret durante su época de delegado para la guerra, en París. Después de haber actuado durante diecisiete días como comandante en jefe del ejército federado, fue detenido por la Comuna. Pero el concejo comunal, en su última sesión, poco antes del advenimiento de la catástrofe, lo declaró libre de culpa y cargo. Disfrazado de sacerdote, consiguió huir a Bélgica.

Cluzeret parece haber escrito sus memorias con el exclusivo propósito de defenderse de las sospechas y maledicencias dirigidas contra su persona. La exposición de los acontecimientos que encontramos en sus tres tomos, es extremadamente subjetiva. Sus juicios de índole política tienen escaso fundamento. Todo está calculado y pergeñado para la propia glorificación del que escribe.

Así como Jean Larocque, también Cluzeret piensa que sólo él hubiera llevado con facilidad a buen término 



todas las dificultades, si se hubiera confiado plenamente en él. No obstante, las omisiones en que incurre brindan al historiador algún indicio acerca de los hechos, allí donde autores más circunspectos se lo niegan.

El sucesor de Cluzeret, LouisNathanielRossel, procede de una familia de la burguesía protestante. Siendo un joven oficial de Ingenieros, se encontró durante la guerra francoprusiana en la sitiada ciudad de Metz. Cuando se vio que Bazaine no habría de defender la plaza hasta el fin, Rossel intentó convencer a sus camaradas para que, en protesta

contra una eventual capitulación, no depusieran las armas. Como su plan fracasara, huyó a Tours a reunirse con Gambetta. Permanecía en las filas de la resistencia nacional hasta que se firmó el armisticio. Después del 18 de marzo se dirigió rápidamente a París, con el fin de unirse a la fracción que, según sus palabras, "no contaba en sus filas con generales dispuestos a rendirse”.

La actividad de Rossel al servicio de la Comuna habría de poner al descubierto una irreconciliable incompatibilidad de caracteres entre él y los revolucionarios a quienes se había unido. Rossel era un patriota republicano, no un revolucionario socialista. Cuando por fin reconoció, siendo ya delegado de la Comuna para la guerra, que sus concepciones tradicionales acerca del modo de conducir un ejército no coincidían con las de sus subordinados -los guardias, nacionales federados-, presentó su renuncia. Evitó con la huida ser detenido por la Comuna, pero a la entrada de los versalleses fue tomado prisionero por los vencedores y conducido ante un consejo de guerra. Este condenó a muerte al joven capitán de veinte años, bajo la inculpación de haber combatido contra su propio ejército. Los esfuerzos realizados en común por influyentes personajes de todos los sectores para lograr que la jefatura del ejército francés dispusiera el indulto de Rossel, fracasaron, de modo que fue fusilado junto con 



el blanquista Teófilo Ferré. Dícese que entre las últimas palabras que pronunció estaban las del arrepentimiento por haber luchado contra el ejército francés, que lo había hecho soldado y al que aún amaba.

Las cartas y los apuntes de Rossel fueron publicados, después de su ejecución, por su hermana Isabel. En el prólogo, P. y V. Margueritte comparan la personalidad del joven delegado para la guerra con Napoleón. La selección está inspirada en el propósito de limpiar la memoria de Rossel, ante la opinión burguesa, de la sospecha de haber abrazado la ideología social-revolucionaria. El comandante supremo

del ejército de la Comuna se encontraba, en efecto, muy distante del espíritu de la revolución, por cuya causa, empero, encontró la muerte.

Junto a las obras que se ocupan, en forma retrospectiva, de la revolución de 18 de marzo, existe una vastísima literatura política de combate, que basa sus argumentos directamente sobre las experiencias de la Comuna, sin que ésta sea por ello su objeto histórico inmediato.

Es digno de observar el hecho de que los emigrados de la Comuna se agruparon política e ideológicamente según los respectivos países de asilo. Es así como los elementos autoritarios -los pocos de entre ellos que estaban próximos a la Asociación Internacional de Trabajadores- se reunieron principalmente en Inglaterra, alrededor de Karl Marx.

Aparte de ellos, estaban los jacobinos y los blanquistas. En 1874, este último grupo publicó en Londres un manifiesto que confería a la idea de la Comuna una interpretación extremadamente centralista y dictatorial. Este escrito, firmado por jacobinos y blanquistas fugitivos de la Comuna, más que a los vencedores de otrora ataca a los antiguos hermanos de armas, los comunalistas federalistas.

Estos últimos, en su mayor parte, habían emigrado a Suiza, donde residían los más conspicuos representantes del ala federalista de la Internacional. El mismo año en 



que apareció en Londres el autoritario "Manifiesto de los proscriptos de Londres", Lcfrancais publicó Ginebra su *Revue Socialiste,* en la que bregaba por un nuevo movimiento federalista socialista cuyo programa se apoyaría sobre las enseñanzas de la Comuna. Cuando desapareció esta publicación, Lcfrancais expuso sus puntos de vista acerca de los problemas de organización del comunalismo socialista, en una serie de folletos separados.

Elias Reclus, A. Amould, Ferdinand Gambon y otros siguieron una dirección semejante en un almanaque socialista de 1877, que lleva

como subtítulo "La Comuna".

Durante la revolución de 1848 y en la época del Segundo Imperio, Ferdinand Gambon había pertenecido al círculo jacobinista nucleado alrededor de Barbes. En el concejo de la Comuna adhirió a la fracción autoritaria, pero en la emigración se convirtió a un anarquismo pacifista, como consecuencia de la reflexión acerca de sus experiencias como miembro del segundo comité de Salud Pública. Defendió su nuevo punto de vista en el opúsculo titulado *La derniere Révolution* [La última revolución]



Las IDEAS BÁSICAS

DE LA REVOLUCIÓN DEL

18 de Marzo de 1871



## I. La Comuna como reminiscencia histórica

### 1. La comuna en las obras históricas de Agustín Thierry y Jules Michelet

En el *Diario Oficial* de la República Francesa del 17 de abril de 1871 se puede leer, entre los comentarios habituales de actualidad, un artículo histórico. Por él nos enteramos del levantamiento, el breve apogeo y la rápida sofocación de una comuna urbana en el siglo XII. El autor del artículo, E. Maréchal, es sin lugar a dudas un difusor de la idea comunalista, conocida a través de la historia del medioevo francés tal como fuera interpretada por los historiadores liberales de su tiempo.

Los habitantes de la abadía de Vézelay, situada dentro del obispado de Autun, resolvieron -así reza, en lo esencial, el relato- conquistar su independencia comunal aprovechando una disputa entre su amo eclesiástico y un conde deseoso de extender su jurisdicción sobre el lugar.

Prestaron juramento a su "comuna” y eligieron cónsules, tal como lo habían hecho, antes que ellos, numerosas ciudades y pueblos del sur y del norte de Francia.

El conde de Nevers, en su propio interés, había instigado a los pobladores a asumir tan revolucionaria actitud.

Después accede a prestar él mismo el juramento comunal y se compromete en cuerpo y alma a proteger los derechos de Vezelay. El superior de la abadía, que se refugia en el convento de Cluny, manda avisar a Roma lo sucedido y consigue del Papa la excomunión de los rebeldes. Estos responden a su exclusión de la comunidad cristiana con la 



negativa de realizar aporte alguno al convento. Fortifican su poblado con trincheras y torreones, saquean las viviendas de los monjes y hermanos laicos. Mientras tanto, el abad de Vézelay obtiene la ayuda del rey de Francia, Luis VII, quien dispone que los habitantes de la abadía disuelvan su comuna y paguen a su amo eclesiástico una elevada indemnización. El conde de Nevers se somete al mandato de ejecutar por sí mismo la decisión real. Amenazados por las más altas autoridades eclesiásticas y temporales, los habitantes del burgo de Vézelay huyen hacia los bosques vecinos. Desde allí sostienen una encarnizada guerra de guerrillas contra las tropas de mercenarios que

ocupan sus hogares. El conde de Nevers obtiene del rey la concesión de una amnistía. Los rebeldes aceptan someterse a un nuevo fallo real. Se obligan a renunciar a su comuna y a pagar al convento una indemnización de 40.000 sueldos en concepto de daños y perjuicios. Deben contemplar sin resistencias cómo sus trincheras y torreones, en los que tantas esperanzas tenían puestas, son destruidos por campesinos de los alrededores bajo la dirección de los monjes de la abadía.

Hasta aquí, el relato del colaborador del órgano oficial de la Comuna de París en 1871. "¡Eterna y lúgubre historia del martirologio popular! Las costumbres, las fechas y los nombres cambian: el resto, ja m ás/’ Así termina su exposición, dirigida indudablemente a servir de analogía para la lucha de la ciudad de París contra una Asamblea Nacional monárquica, clerical y apoyada por la masa del campesinado.

Con esto se notan bien a las claras las raíces que tiene la idea de la Comuna en la historia de Francia y su relación directa con la historiografía de la primera mitad del siglo XIX. La historia de la comuna de Vézelay aparece ampliamente desarrollada en *Lettres sur l'histoire de Frcmce*

[Cartas sobre la historia de Francia], de Augustin Thierry.



La fuente que cita E. Maréchal es la crónica de Hugo de Poitiers, pero es muy posible que conociera el libro de Thierry y recibiera de éste él estímulo para su relato.

Las *Lettres sur ¡'histoire de Frcmce* aparecieron por vez primera en 1827. La incitación inicial que llevó a Thierry a escribir historia fue de índole pragmático-política. Durante el Primer Imperio estuvo con la oposición liberal, y bajo la Restauración se acercó al movimiento de los carbonarios. La libertad burguesa, tal como la proclamara luego la revolución de julio, fue el ideal político al que el historiador se

mantuvo fiel durante toda su vida. La historia de Francia es, para Thierry, en gran parte sinónimo de la historia del Tercer Estado. En sus primeras cartas somete, por lo tanto, a la historiografía tradicional a una severa crítica. Sostiene que ella relata la historia de los reyes, pero no la historia del pueblo francés. Esta última sólo puede ser hallada allí donde realmente transcurrió, en las regiones, provincias y comunas que en el curso de la evolución fueron formando a la nación francesa. Esta historia no se lee, sin embargo, en los historiógrafos de la corte, sino en las crónicas medievales.

El levantamiento de la comuna, iniciado en el siglo XII, constituye uno de los temas capitales de Thierry. Ya en 1817 escribía el joven liberal en el *Censeur Européen:*

"Se nos habla siempre de imitar a nuestros antepasados,

¡sigamos, pues, el consejo! Nuestros antepasados fueron aquellos artesanos que crearon las comunas, que vieron en su imaginación la libertad moderna”. Para Thierry, la Edad Media no significa, como para algunos románticos alemanes, un estado ideal de la sociedad humana, sino, por el contrario, una época de barbarie y de servidumbre que debieron ser superadas por el progreso; y éste es, a sus ojos, consustancial con la historia.

En las comunas del siglo XII ve los primeros brotes de la sociedad burguesa de la Edad Moderna. "Municipios restaurados, ciudades consulares, comunas, ciudades de 



la burguesía, burgos y ciudades libres: una muchedumbre de pequeños estados más o menos completos, refugios abiertos a la vida laboriosa bajo la libertad política o la sola libertad civil. Tales fueron las bases que echó el siglo XII para un orden de cosas que, desarrollándose hasta nosotros, se convirtió en la sociedad moderna/'

El párrafo citado aparece en lamás madurade las obras de Thierry, su *Essai sur l'histoire de laformation et duprogres du Tiers Etat* [Ensayo sobre la historia del nacimiento y de la evolución del Tercer Estado]. Thierry describe en este libro el advenimiento de la sociedad

burguesa, la que para él representa la encamación de los ideales del trabajo, de la libertad y de la unidad política. Nadie -comprueba él mismo- sino las corporaciones políticas y administrativas de las comunas urbanas medievales, puede recabar para sí el mérito de haber echado las bases de la constitución nacional unitaria burguesa, realizada durante los siglos XVII y XVIII por la buiguesía en ascenso. Tampoco ignora, por supuesto, el hecho de que el absolutismo y la revolución destruyeron a un tiempo la autocracia feudal y las libertades locales de la burguesía urbana. En forma muy gráfica demuestra que las comunas, al haber dado nacimiento en miniatura al Estado moderno, sembraron también los gérmenes de la destrucción de su propia autonomía. Para el historiógrafo liberal surge aquí un dilema. Por un lado aprueba la unificación y nivelación de la sociedad como una precondición necesaria para el surgimiento de la nación francesa. Por otro lado no puede desconocer que la centralización ha traído, al mismo tiempo, una petrificación y empobrecimiento espiritual de la vida política. Le parecía imprescindible un cambio de rumbo. Thierry esperaba poder aportar lo suyo a una mayor consolidación de la libertad en la sociedad moderna, evocando el recuerdo de las comunas medievales.

"Nuestros antepasados de la Edad Media -concluye en el prefacio a su última obra citada- tuvieron, hay que 



reconocerlo, una cosa que nos falta hoy: aquella virtud del político y del ciudadano que consiste en saber claramente lo que se quiere, y en abrigar dentro de sí mismos una voluntad larga y perseverante.”

En no menor medida que el talento de Thierry, la personalidad de Jules Michelet ha contribuido, por su parte, a revitalizar durante el siglo XIX la idea tradicional de la Comuna. También Michelet ve la Comuna a la luz de la idea del progreso. Pero aquello que para el autor de la *Histoire du Tiers Etat* fuera motivo de una instructiva observación sociológica, constituye para el creador de la *Histoire de*

*Frcmce* una poética visión del pasado.

Por el tiempo en que compuso su descripción de la Edad Media francesa, este historiador (que posteriormente fustigaría con dureza al catolicismo) sentía una profunda devoción hacia la religiosidad mística de aquella época.

Veía en el propio espíritu del cristianismo el factor esencial para la superación del feudalismo y para el progreso. Por tal motivo, en su caracterización del movimiento de las ciudades, Michelet pone menos énfasis en las divergencias conflictivas entre la burguesía, la nobleza y el clero, que en la fructuosa colaboración de representantes del Tercer Estado, del sacerdocio y de la monarquía bajo el signo de la idea igualitaria. Esta, piensa él, ha tenido en la doctrina de la Iglesia su base espiritual y en las comunas libres su base real.

Los modernos historiadores procuraron dar una explicación histórico-económica del hecho de que los primeros levantamientos de la burguesía urbana se produjeran por el tiempo en que finalizaron las últimas cruzadas.

Michelet ve entre ambos acontecimientos una relación espiritual. Gracias a la solidaridad -señala- que por la fuerza de las circunstancias se impuso en las luchas por el Santo Sepulcro, entre la nobleza, el clero y el pueblo llano, tuvo nacimiento la fructífera idea de la igualdad. "Ellos se 



decían, con el poeta del siglo XII: somos hombres como ellos; tan grande como sea nuestro corazón, tanto seremos capaces de sufrir. Todos anhelaban ciertas franquicias, ciertos privilegios; ofrecían dinero y supieron encontrarlo, gentes y miserables como eran, pobres artesanos, herreros o tejedores, acogidos por gracia en las cercanías de un castillo, siervos refugiados alrededor de una iglesia: tales han sido los fundadores de nuestras libertades/’

A despecho del origen cristiano de este movimiento, junto con la igualdad y la libertad política y civil surgía, al mismo tiempo, la

libertad espiritual, el genio del racionalismo. "La libertad cuyo tono era tan bajo en la atalaya de las comunas de Picardía, estalló en Europa por la voz del logicista bretón. El discípulo de Abelardo, Amaldo de Brescia, fue el eco que despertó a Italia/’

De modo que en los escritos históricos de Michelet, la revolución de las comunas se nos presenta-si bien inspirada por el espíritu cristiano del medioevo-, como una lucha de los tiempos nuevos contra las oscuras fuerzas del pasado y como la primera aparición de las ideas de libertad, igualdad y fraternidad, las consignas de la Revolución Francesa.

Aellas se agrega, como cuarta reivindicación del progreso histórico, la "unidad”. Pues según Michelet, las ciudades del siglo XI, al luchar por su independencia, sentaron no sólo las bases de su libertad sino también las de la unidad territorial de Francia. No fue la monarquía la que dio origen a las ciudades, como erróneamente suponen muchos, sino que éstas, con su lucha contra los privilegios de la nobleza (apoyadas en parte por los obispos, en parte combatiéndolos), hicieron posible el poderío del monarca. "París y la realeza, una enfrente de la otra. Se formó un centro, y la vida fue llevada allí; allí combatió el corazón de un pueblo.”

La disolución de la autonomía localista dentro de la unidad nacional no comporta, en opinión del historiador, peligro alguno para la libertad y la vida del individuo 



y de la sociedad. Es así como, en epílogo a su famosa descripción antropogeográfica de las regiones de Francia (el

"Tableau de Francc"). pondera a la centralización como una victoria del espíritu sobre la naturaleza. “En esta maravillosa transformación, el espíritu ha triunfado sobre la materia, lo general sobre lo particular, la idea sobre la realidad. El hombre individual y materialista se apega de buena gana al interés local y privado. La sociedad humana es espiritualista, tiende sin cesar a liberarse de la existencia local, para alcanzar la elevada y abstracta unidad de la patria/’

Esta fe en la unidad es fecunda en sugerencias para el lector del siglo XX.¡Qué diferente parece este centralismo al centralismo de nuestra época!

La centralización nacional aparece, a los ojos del historiador del siglo XIX, primordialmente como un proceso espiritual y sólo en segundo término como un acto de fuerza. La unidad nacional es, en su opinión, el resultado de un acto voluntario de los conglomerados locales. El espíritu generalizador, destinado a superar la naturaleza de lo particular, no tiene, según Michelet, otro origen que el de los mismos particularisnos de las diferentes regiones. Esto se refleja ya en la afectuosa dedicación que pone el historiador para describir las montañas y los valles, las regiones y los pueblos de Francia, a tal punto que sirvió de estímulo al anarquista Elíseo Reclus en su obra *Nueva geogra fía universal.*

Pero, ¿significa acaso la centralización aquello que Michelet vio en ella?

En años posteriores él mismo modificó en gran medida sus puntos de vista.

Los acontecimientos políticos y sociales de los años 1840-50, de los que fue testigo el historiador entre la aparición de su Historia Medieval y su trabajo sobre la Revolución Francesa, han de haber contribuido para que, al redactar ésta sintiera la problemática del ideal de unidad.





"¡Ay! La experiencia del mundo nos enseña esta cosa triste, difícil de decir, y por lo tanto verdadera: que la unión se resiente demasiado pronto dentro de la unidad.

La voluntad de unirse era ya la unidad de los corazones, la mejor de las uniones quizá."

Esta frase notable la escribe Michelet al describir la

"Fiesta de la Federación" de 1790. El historiador pone aquí en duda

que el Estado unitario, producto final del desarrollo de la revolución, haya podido o habrá de lograr satisfacer alguna vez el anhelo de unidad fraterna que embargó al pueblo revolucionario francés.

En opinión de Michelet, la "Fiesta de la Fraternidad”, en el Campo de Marte, divide a la época de la Revolución en dos fases principales: la de la esperanza y el entusiasmo, de la espontánea liberación y fraternización; y la de la lucha, la organización y el terror. Su corazón está con la primera de esas etapas, la de los años 1789-1790. La esencia íntegra de la revolución reside, para él, en el estallido del espíritu revolucionario dentro de los municipios rurales y urbanos de Francia, en las espontáneas federaciones de comunas, municipios y regiones, que se extendían por sobre las fronteras históricas de provincia, en una unidad propiamente revolucionaria.

"He reseñado extensamente las resistencias del viejo orden, de los parlamentos, la nobleza y el clero. Y

quiero, en pocas palabras, inaugurar el nuevo orden, exponer brevemente el inmenso acontecimiento por el cual aquellas resistencias vinieron a perderse y a anularse.

Este acontecimiento, admirablemente simple dentro de su variedad infinita, es la organización espontánea de Francia.

Allí está la historia, lo real, lo positivo, lo duradero; el resto no es nada.”

No cabe duda de que el historiador burgués se encuentra bajo la influencia de las teorías federalistas y socialistas de su época cuando dice, a continuación del citado párrafo 



(donde presenta la espontaneidad como el contenido propiamente dicho la revolución y su única fuerza), que las necesidades comunes del país, tales como la conservación de los caminos, el intercambio y la distribución de los alimentos, han sido resueltas sobre la base de un acuerdo directo entre aldea y aldea, entre ciudad y ciudad, por medio de la confederación y la ayuda mutua. Y todo ello, antes de que la ley creara centros de administración, distritos y departamentos. La ley, añade, llegó más tarde y dio sanción confirmatoria a todo esto, pero jamás lo creó.

La segunda etapa de la Revolución Francesa es relatada por Michelet con gran amargura y melancolía.

Sólo con una intensa repulsa interior reconoce que la concentración de fuerzas en manos de la Convención ha sido necesaria, en ciertos momentos, para derrotar a los enemigos de adentro y de afuera.

No simpatiza, empero, con los girondinos. Califica de torpe y corruptor al particularismo tras el cual éstos se escudaban en 1793. Sin embargo, odia a los jacobinos por haber sacrificado íntegramente, en su opinión, toda espontaneidad vital a la dictadura de su grupo.

Michelet reconoce en el fanatismo autoritario al más peligroso enemigo del progreso. Todo fanatismo, piensa, nace del temor y desemboca en el odio: siempre es, en consecuencia, tiránico y antirrevolucionario. Como enemigo inconciliable del absolutismo religioso y militar, Michelet ve en el espíritu de Robespierre5 un equivalente del espíritu de los jesuítas, y a un promotor de dictadores militares.

"¿Quién será el próximo tirano?" -pregunta el historiador en 1869 a los franceses-. "Porque esto ya es una enfermedad -se responde a sí mismo-. El tirano nace del tirano.

El tirano charlatán y jacobino trae al militar. Y el tirano militar conduce de nuevo al jacobino. Aquellos que con tanta energía nos reconstruyen el altar jacobino, son los apóstoles, involuntarios, de la tiranía militar."



Su oposición al jacobinismo determina el juicio de Michelet acerca de la primera Comuna revolucionaria de París. La organización comunitaria parisiense, de ancha base y honda raigambre en la masa popular, merece toda la simpatía del historiador, en contraste con el exclusivismo del club jacobino, accesible tan sólo a burgueses pudientes, abogados y políticos profesionales. Ve en ella una porción de ese impulso vital que equivale, en su entender, a la revolución misma; ve en ella una parte del propio pueblo.

Elogia el celo que el concejo comunal puso de manifiesto en el trabajo

en pro de los intereses materiales de las capas menos favorecidas del pueblo. También alaba la lucha de la Comuna en contra del catolicismo, celebrando como una acción humanitaria la propagación del culto de la Razón.

Agradece a la Comuna la decisión con que, durante los años más difíciles, asumió la defensa de las conquistas revolucionarias frente al enemigo exterior e interior. Y procura incluso, explicar y disculpar el salvaje terror de septiembre de 1792.

Sin embargo, todas las tentativas de la Comuna por encaramarse a la dominación de Francia entera encuentran la más decidida repulsa en Michelet. Condena como actos de cruda arbitrariedad los repetidos intentos de los *sansculottes* parisienses, encaminados a arrancar a la Convención, por la fuerza de las armas, determinadas resoluciones. Al describir el asedio del 31 de mayo al parlamento revolucionario, cuya consecuencia fue la expulsión y persecución de los diputados girondinos, el historiador asume con vehemencia el partido de los perseguidos. Al mismo tiempo, procura, naturalmente, demostrar que esta acción tenía su origen no tanto en las autoridades comunales, sino en los políticos ambiciosos que consiguieron utilizar al pueblo de París, por corto tiempo, como su instrumento.

Los dos bandos de la antigua Comuna de París, el tiránico o terrorista y el libertario o humanitarista, están caracterizados en la exposición de Michelet por diversos 



personajes. Por un lado tenemos a Hébert[6], el secretario de los procuradores de la Comuna, editor de un periódico tan popular como pésimamente reputado a causa de la estridencia terrorista de su estilo: *Le Pére Duchesne.*

Michelet no ve en este personaje sino a un intrigante exaltado hasta lo patológico y a un jacobino ultra extremista.

Le reprocha, en su condición de burgués culto y bajo la máscara de un probo hombre de pueblo, haber incitado a las masas a cometer hechos

de sangre y asesinatos. Estima que sólo por casualidad pudo Hébert transformarse en una víctima del absolutismo jacobino, por cuanto había sido él mismo quien precipitó y alentó los pasos de Robespierre por el camino del terror. En cuanto a la benéfica Comuna de París, la utilizó para sus propios fines y finalmente la traiciona en sus mejores miembros.

Como representantes propiamente dichos de la organización comunal parisiense, presenta Michelet al lector los nombres de Anarcharsis Clootz7 y Chaumette8. A ambos les rinde el homenaje de mártires de la libertad. El alemán cosmopolita Anarcharsis Clootz, apóstol de la hermandad entre los pueblos, racionalista, soñador y visionario, quien en las alturas de su pensamiento se siente unido al último de los *sansculottes* de París, representa para Michelet el polo opuesto del poderoso, pobre de ideas y solitario Robespierre. Como una advertencia les grita el historiador a sus coetáneos de 1869 las últimas palabras del filósofo condenado a muerte por presunta complicidad con el enemigo: " *Frcmce, gaéris des individusT*

Acerca de Chaumette, el procurador de la Comuna, escribe Michelet que jamás hubo funcionario tan pródigo como él en ideas beneficiosas y útiles, y tan tolerante con sus enemigos.

Por culpa de la intolerancia de sus enemigos, tiene su lugar en las filas de quienes perecieron por la libertad de religión y de pensamiento.



Cuando se lo considera superficialmente, parece paradójico que Jules Michelet encontrara en las tendencias ateas de la revolucionaria Comuna de París, así como en la base de los levantamientos comunales del siglo XII, la misma cosa: el espíritu religioso. A éste lo ve actuar, también, en la nueva forma que asume el impulso revolucionario: el socialismo.[9] Pero dejemos la palabra al propio historiador: "En el fondo, el heresiarca, el impío, el mártir de la libertad no lo era tanto Chaumette o Clootz, como París mismo. Era a París a quien se golpeaba en ellos; a la audaz vanguardia del pensamiento humano, del libre espíritu de la tierra, que tuvo su

precursor en la Gran Comuna. Después de ese golpe, París, por un momento en atraso (medio siglo es un momento), se desvió de los caminos de la religión y de la iniciación filosófica, para volver a ellos más tarde por la vía del socialismo, que lo volverá a llevar allí sin ninguna duda."



2. Influencia que ejerció la historia de la idea DE LA COMUNA EN LA LITERATURA COMUNALISTA *a) La comuna medieval*

El 12 de abril de 1871, el ministro de relaciones exteriores de la Tercera República, Jules Favre, pronunció, ante la Asamblea Nacional reunida en Versalles un discurso contra el levantamiento de París. Sus palabras se caracterizan por la entonación cargada de odio, tan común en tiempos de guerra; pero revisten interés, por cuanto sus argumentos difieren en gran medida de aquellos que comúnmente

fueron esgrimidos en contra de la revolución parisiense.

Jules Favre reprochaalos comunalistas el estar apegados a un ideal del medioevo. A diferencia de sus antecesores de 1793, ellos serían federalistas de la peor especie, cuya meta consistiría en destruir la unidad de Francia, en dividir a la patria en un sinnúmero de pequeños estados y en erigir un feudalismo desde abajo. Su ideal sería la Francia del siglo XI, pues cuanto más dividido se encuentre el país, mayor será el número de comunas. En un siglo en el cual todas las naciones tienden hacia la unidad, este partido de criminales osa proponer a Francia la desastrosa forma política del federalismo. Con ello no haría sino retrotraer al país hasta sus comienzos, olvidando sus propios antecedentes progresistas. Por consiguiente, no sería en realidad un movimiento revolucionario, sino extremadamente reaccionario: una verdadera Vandea[111] socialista.



Si consultamos a los propios comunalistas acerca de su opinión sobre los reproches que les arroja ese republicano moderado, comprobamos que no sin razón encuentra Jules Favre una semejanza entre la comuna medieval y la moderna.

Ahora bien: no se le escatiman réplicas a su opinión de que ello comporta, necesariamente, una tendencia reaccionaria.

Habíamos visto que la historiografía liberal presenta a las antiguas comunas como factores de progreso y de superación material y

espiritual del feudalismo. Los comunalistas recogen esta interpretación en la literatura y en la tradición popular, y opinan a su vez que la lucha revolucionaria no está aún, ni con mucho, acabada.

Entienden que la situación política y social de la Francia de 1871 se asemeja, en muchos aspectos, a la que reinaba durante la tenebrosa Edad Media. Es por esa razón que consideran a las comunas de Francia predestinadas a levantarse, como lo hicieron en aquellos tiempos, para despejar nuevamente las sendas del progreso.

Por eso, en la proclama del comité central de los 20

distritos para las elecciones comunales del 26 de marzo, Lefraˆais dice: "Es aquella idea comunalista soñada desde el siglo XII, y refirmada por la moral, el derecho y la ciencia, la que triunfó el 18 de marzo de 1871/’

No se alcanza a ver aquí entusiasmo alguno por las condiciones de vida medievales; pero aun así, comprobaremos que muchos autores se encuentran más próximos de lo que quisieran admitirlo a las formas de vida social reinantes en la Edad Media, de modo que cualquier comparación que establezcan entre el presente y el pasado fácilmente redunda en beneficio de este último.

Sin embargo, nos preguntamos: ¿cuáles son los hechos concretos que permiten a los comunalistas establecer una analogía entre su movimiento y el de las viejas ciudades?

Las analogías son de diversa especie. En parte se complementan, en parte se superponen, y a veces incluso 



se contradicen. Cada autor hace resaltar, de acuerdo con su propia orientación política, determinada tendencia en el antiguo levantamiento de las ciudades, proyectando así hacia la Edad Media sus anhelos presentes.

Tres tendencias se distinguen netamente una de otra: la patriótica, que es la que propugna el Estado unitario; la federalista, y la socialista que exalta la lucha de clases.

Las dos coinciden con frecuencia, sin que por ello se identifiquen

siempre.

Los jacobinos y los blanquistas ven en las comunas medievales una avanzada en la lucha por la unidad y la grandeza de Francia. "Fue por la revolución de las comunas que se formó Francia en la Edad Media, será por la revolución de las comunas que ella se salvará de la invasión que, como siempre, atrajeron los reaccionarios/’

Así concluye el blanquista Gastón Da Costa su libro titulado *La Commune vécue* [La Comuna vivida]. Este mismo autor, al explicar el hecho de que los participantes de la primera sesión del concejo comunal de París, recién elegido, no llamaran a su corporación con el nombre de "concejo comunal” o "municipal”, sino con el de "Comuna de París”, señala que aquellos hombres se sintieron retrotraídos hacia los tiempos a la vez trágicos y gloriosos de la Edad Media: hacia esa época en la cual la lucha por la libertad de las comunas urbanas iba de la mano con la guerra por la unidad de Francia.

En cambio, para el redactor del *Fédéraliste,* Odysse Barrot, el movimiento comunalista es una expresión del principio de la autonomía local y del federalismo. Tal como se lo representa este periodista, el federalismo sería la forma política que todos los movimientos progresistas deben asumir. Relaciona las tendencias emancipadoras de la antigua Galia con las del medioevo y con las de la Revolución Francesa: "...la bandera comunal, que proyectara tan viva luz sobre la antigua Galia, que nuevamente fuera izada,



más tarde, en la Edad Media, que durante varios siglos llevó a tanta libertad y prosperidad a las ciudades libres de Alemania, de Flandes y de Italia, y que fuera la aspiración de la Revolución del 89.”

Charles Longuet, que fue uno de los más notables portavoces del proudhonismo antes de contraer matrimonio con una bija de Karl Marx, da a la palabra "Comuna”, en cuanto es referida a la Edad Media, una interpretación muy peculiar, específicamente federalista. Escribe en el *Journal Officiel* [Diario Oficial], después del 18 de marzo, que lo primero que debe hacer la revolución es determinar sus tareas y

fijar límites a su competencia. Para no despertar recelos de que intentaría, a su vez, usurpar el poder político sobre toda Francia, debía confeccionar un acta en la que se dejara constancia de sus relaciones con el poder central y con el resto de las comunas francesas. En la Edad Media se había dado el nombre de "Comuna” a este tipo de acta. Textualmente dice Longuet: "... la primera obra de nuestros electos debería ser la discusión y redacción de esa carta que nuestros antepasados del medioevo llamaban su Comuna.” El término "Comuna” no significa aquí la comunidad ni el concejo comunal, sino el instrumento del contrato federativo, semejante al que en la Edad Media era jurado por los miembros de una comunidad, con el objeto de describir el tipo y los fines de la misma, y de determinar los derechos y obligaciones recíprocos. Era la carta que se solía presentar a los señores feudales y reyes, frecuentemente acompañada con la presión de las armas, para que aquéllos la reconocieran.

Otros autores hacen resaltar que las comunas fueron la expresión de una lucha de clases. Habrían constituido principalmente, según ciertos publicistas, instrumentos de combate que la burguesía con conciencia de clase utilizó contra el feudalismo. Por analogía, se creía que las comunas de los tiempos modernos debían constituir 



organizaciones de combate al servicio del proletariado y en contra de la burguesía. En ese sentido se entabló, por ejemplo, la polémica de Pierre Vésinier con los municipalistas, de tendencias menos belicosas. Expresa este escritor que las comunas fueron, otrora, asociaciones para la guerra, surgidas de la rebelión de la burguesía contra los señores feudales. Se luchó en aquel entonces por mucho más que la conquista de fueros municipales, pues estos últimos ya habían ido logrados por las ciudades desde tiempo atrás. Y

de la misma manera que los antiguos combatieron contra el clero, el

feudalismo y la monarquía, era necesario ahora enfrentar a la Iglesia, al Imperio y al nuevo feudalismo de los negocios y las finanzas.[11]

Los socialistas federalistas ven confirmada, en la historia de las revoluciones comunales del medioevo, su teoría de que toda brega revolucionaria hace coincidir la lucha en favor de la solidaridad social con la lucha por la libertad individual. Es en este sentido que Benoit Malón hace desfilar ante nuestros ojos la historia de la ciudad de París, desde sus comienzos hasta la actualidad. Es siempre la historia de la lucha simultánea por el progreso social y por la libertad de las personas y del espíritu. También Malón ve en el federalismo una tradición cultivada desde los tiempos célticos: "Cuando llegó para la Galia republicana y federativa la hora lúgubre de la invasión, los parisienses incendiaron su ciudad antes que dejarla, después de la derrota, en manos de César.” En el siglo X se debió al despertar del espíritu gálico que los normandos fueran derrotados y la unidad de Francia restablecida. Durante los siglos subsiguientes París se convirtió en un refugio del espíritu, el que preparó a los hombres para la libertad. En el siglo XV París se rebeló en forma amenazadora contra los ingleses, y bajo Etienne Marcel, los *cctbochiens* y los *maillotins*[12], también contra la nobleza cobarde y la monarquía escandalosa. En el siglo XVI París se unió a los



hombres de la Liga, que habían expresado que los reyes eran bestias salvajes; erigió una vez más su comuna y resistió el asedio de dos reyes ungidos por la gracia de Dios, asedio durante el cual los pobladores se alimentaron con huesos y las mujeres con sus propios hijos muertos, antes de entregarse al enemigo. En el siglo XVII, con la Fronda, París se rebeló contra la dominación monárquica. En el siglo XVIII acogió la ciudad con entusiasmo la gran filosofía del humanismo, que provocaría el derrumbamiento del antiguo régimen y convertiría finalmente a París en el santuario de la Revolución.

En forma menos patética, y más crítica, es encarada la historia de la Edad Media por el comunista libertario Gustave Lcfrancais. Le interesa, sobre todo, el aspecto económico y social del antiguo régimen de comunas. En un artículo sobre la *Cité* parisiense del siglo XV, que según sus comprobaciones tuvo origen en la corporación de trasportes llamada. *Confrérie de la marchandise de Vean,* ensalza el ordenamiento estamental de los oficios y llega incluso a reconocer que, por aquellos tiempos, el trabajo estuvo reglamentado en París con una libertad tal como ya no se conoce. Sin embargo, Lcfrancais echa de menos, en la comuna medieval, la igualdad de las clases. Había un abismo entre el ciudadano del municipio y el labrador de la tierra, supeditado como estaba este último, por la falta de todo instrumento de trabajo, a la benevolencia de su señor. Las ciudades libres procuraron siempre alcanzar, mediante privilegios especiales, una posición social que las colocara entre la nobleza y la muchedumbre del pueblo bajo. Incluso Etienne Marcel prefirió aliarse con príncipes y reyes antes que hacer causa común con la rebelión de los campesinos.

De ello extrae la conclusión de que es radicalmente falso afirmar que el movimiento comunalista iniciado en 1871

deriva de las luchas de las comunas medievales. Desde 



allí pasa a desarrollar su propia fundamentación ética y racionalista del comunalismo.

No se falta razón a Lcfrancais para establecer esta separación entre el presente y un pasado ya tan remoto; pero aun así, no debemos olvidar que las diversas representaciones históricas extraídas de la literatura de combate comunalista y presentadas aquí a la luz de algunos ejemplos, han tenido una influencia coadyuvante sobre la formación de la conciencia revolucionaria de 1871.

Entre las masas de los guardias nacionales federados que luchaban en los lindes de París por un ideal de libertad y justicia, vivía el recuerdo del *Communier* medieval y del campesino de las *jacqueries* [13] como un símbolo de la revolución social. Esta disposición de ánimo queda expresada en los versos de la *Chctnson du bonhomme*, que gozó de popularidad entre los revolucionarios de aquel tiempo y se contaba entre las canciones preferidas de Louise Michel:

*“Los monárquicos afilan su espada*

*y levantan su cadalso;*

*¡buen hombre, buen hombre,*

*Afila bien tu hoz! ”*

*b) La Comuna de la Revolución Francesa*

El blanquista Emile Eudes, que fue quien el 29 de marzo propuso se designara al nuevo concejo con el nombre de "Comuna de París”, pensaba no tanto en la Edad Media sino más bien en los años de 1792-93, o sea, en la primera comuna revolucionaria de París. De ella dice su correligionario Da Costa que fue la que salvó a la patria al no haber vacilado en tiranizar a la Convención Nacional, la que a su vez tiranizaba a Francia.

El movimiento de las comunas medievales era cosa del pasado. A la distancia ofrecía la posibilidad de muy variadas



interpretaciones. Su recuerdo podía ser simultáneamente capitalizado por las más diversas tendencias. En cambio, la Comuna de la Gran Revolución implicaba un programa claramente definido.

La primera comuna revolucionaria tuvo su origen el 10 de agosto de 1792. Ese día, surgió de la actividad espontánea de las secciones o distritos de París. Habría de tener parte decisiva en el derrocamiento de la monarquía y se convertiría en el basamento revolucionario de la Convención republicana, a la que muy a menudo impondría su voluntad con la ayuda de picas y cañones.

En nombre del centralismo parisiense de inspiración popular, la Comuna ahuyentó del Parlamento, por la violencia, a los diputados moderados de las provincias, y su agitación contribuyó en mucho al posterior ajusticiamiento de éstos. El comité de Salvación Pública tuvo, en su lucha contra la resistencia de los girondinos, un valioso apoyo en la Comuna y en sus cabecillas: Hébert, Pache, Chaumette. Sin embargo, dicho comité tenía que presentir al mismo tiempo en la Comuna a un imprevisible rival.

Robespierre no hizo sino cumplir la ley de la dictadura cuando decretó la ejecución de los miembros de la Comuna autónoma de París, acusados de conspirar con el exterior.

Hasta el 9 de Termidor, los sitiales del ayuntamiento estuvieron ocupados por fieles partidarios del dictador, y no pudo ya la Comuna asumir, posteriormente, un papel de relevancia.

En su época de máximo esplendor, la Comuna tuvo el apoyo de las capas inferiores de la población parisiense.

Bajo la influencia de una filosofía fundamentalmente racionalista, como la que predicaba Anarcharsis Clootz, constituía, tanto en el aspecto material cuanto en el espiritual, el ala extrema revolucionaria. Se consideraba, y por cierto con razón, como la única intérprete consecuente de los intereses del pueblo llano, su bastión defensivo



propiamente dicho. Sin embargo, esta Comuna poseyó apenas una doctrina propia en materia social y política. Sólo se distinguía de los demás partidos políticos por sus exigencias inmediatas más avanzadas y por la mayor energía puesta en su consecución. No existía, por entonces, algo que podría haber sido llamado "comunalismo". La palabra “comuna”

tenía, es cierto, un contenido real, pero no un contenido ideal. Significaba, ni más ni menos, lo siguiente: autonomía, solidaridad y poder para el pueblo revolucionario de París; pero no inauguraba

ningún principio de validez universal, independiente de las circunstancias de lugar y tiempo.

La organización interna de la Comuna parisiense reposaba sobre bases federalistas. Ella podía ser renovada en cualquier momento por el pueblo de París, dividido por secciones, en ejercicio directo de su soberanía, lo que por otra parte ocurrió muchas veces, y a menudo en forma violenta. Pero los representantes comunales, invocando los méritos que París había conquistado al servicio de la Revolución, se sentían autorizados para hablar y actuar en nombre de la entera Francia.

Es así como, actuando hacia afuera en forma centralista gracias a la presión que estaba en condiciones de ejercer sobre la Convención, la Comuna procuró forzar a toda Francia a seguir los derroteros que ella consideraba los justos para el bienestar de la clase más humilde y para salvar a la Revolución de sus enemigos internos y externos. El federalismo era, en su sentir, equivalente a la reacción desatada por los opulentos burgueses de provincias. Las medidas propuestas por París a la Convención para salvar el movimiento revolucionario eran de naturaleza netamente centralista. Así, en un folleto donde intenta justificar ante el pueblo francés su proceder contra los girondinos, la Comuna exige la creación de un ejército revolucionario centralizado para combatir al enemigo interno, y el envío de comisarios parisienses a las provincias para la represión 



de las actividades contrarrevolucionarias y para apoyar a los patriotas. Resulta paradójico que, al final de este mismo folleto, se invite a la población de Francia a concurrir a París para participar en una "Fiesta de la Federación”, como recuerdo de una anterior fase revolucionaria. Se procura con ello mantener retóricamente el ideal federalista, al que la Comuna debió su existencia, cuando ya se había dejado empujar por la fuerza de las circunstancias hacia el más extremado centralismo.

Desde el ajusticiamiento de Chaumette en la guillotina el 13 de abril

de 1794, los dictadores revolucionarios y contrarrevolucionarios aprendieron a impedir una actuación independiente del municipio de París. Pero jamás se abandonó el plan de erigir nuevamente una Comuna revolucionaria. Los grupos secretos de conjurados de 1830, las agrupaciones extremistas del tiempo de la revolución de 1848, el ala izquierda de la oposición republicana y socialista contra Napoleón III: todos ellos abrigaban la intención de establecer otra vez la antigua Comuna y de utilizar la fuerza organizada de la población parisiense para derribar al régimen imperante.

Auguste Blanqui y sus partidarios se consideraban los auténticos sucesores de la Comuna revolucionaria. También Gustave Tridon, el publicista que con sus trabajos literarios más contribuyó a popularizar a la Comuna de 1793, fue una de las escasas personalidades sobresalientes de entre los discípulos de Blanqui. Su obra más importante a este respecto lleva el título de *Les hébertistes, plainte contre une calomnie d'histoire* [Los hebertistas, queja contra una calumnia histórica].

Según la concepción de este blanquista, no fueron los ingeniosos girondinos, ni los puritanos jacobinos, ni la Asamblea Constituyente, ni la Convención, los verdaderos representantes del movimiento revolucionario. Mucho menos lo fueron los tiranos del comité de Salvación Pública.



Todos estos burgueses, que en la pose del antiguo republicano aristócrata simulaban representar al pueblo, se desenmascararon a la postre, opina Tridon, sin excepción alguna, como reaccionarios. El único protagonista de la Revolución fue el pueblo llano, hombres como Hébert, Chaumette, Clootz fueron los auténticos representantes y líderes de ese pueblo; su órgano fue la Comuna de París. "Ningún hecho de la antigüedad ni de los tiempos modernos, del ágora ni del foro, puede dar una idea de las sesiones de la gran Comuna, esa gloria eterna de la plebe.”

En la interpretación del blanquista, la Comuna social revolucionaria y atea representa al pueblo mismo que se eleva hacia la luz de la razón, emancipándose de la tutela espiritual y de la servidumbre material. Como el más peligroso enemigo del pueblo y de la Comuna, Tridon señala en sus escritos al representante del dogma y de la autoridad, al dictador y al sacerdote del "Ser Supremo”: Robespierre, "El retórico, amigo del autoritarismo y de los dogmas opresivos, al golpear a la valiente Comuna castiga al libre espíritu de la tierra, del cual ella es el estandarte.” Imbuido del espíritu de la vieja Comuna, Tridon lucha contra todo aquello que se le aparece como papismo mundanal y espiritual, y al mismo tiempo contra el federalismo (con lo que demuestra, precisamente, ser un tributario de la mentalidad de 1793).

En una segunda obra, que lleva por título *La Gironde en 1869 et en 1793,* este blanquista ataca al pensamiento descentralizador, que por 1860 había ganado muchos adeptos como respuesta al centralismo bonapartista. Escribe aquí Tridon que la moda federalista no constituye más que el resultado de una ingeniosa maniobra para distraer a la gente, una resurrección de la vieja engañifa girondina, elaborada por quienes saben muy bien que el centralismo monárquico sólo podría ser destruido por una concentración aún más intensa de las fuerzas revolucionarias. Afirma que las energías vivificantes que parten de un 



centro, como descargas eléctricas, constituyen las únicas garantías del progreso. El federalismo, por el contrario, no es sino una farsa y el más ridículo de los suicidios, y por lo demás trae a la memoria a los girondinos, quienes hubieran querido arrasar de la superficie a la Ciudad del Pueblo.

Descentralizar significa proclamar el desarme a la hora del enfrentamiento con la reacción armada; significa asesinar al trabajador, abandonar las provincias a los jesuítas, recaer en la tenebrosa Edad Media. El federalismo es el enemigo de toda

civilización y viene acompañado de ignorancia y barbarie. Como ejemplos disuasivos cita a los Estados Unidos de Norteamérica, el país de los mercaderes, y a Suiza, donde aún subsisten en algunas partes las torturas, donde el alcoholismo es considerado una virtud y donde se es multado por trabajar en día domingo. También esta obra de Tridon finaliza con una apología de la Comuna.

París, considerado como el corazón y el cerebro de Francia, representa la única esperanza del pueblo esclavizado. Su Comuna no tiene nada que ver con el federalismo, o sea con la oligarquía de los aristócratas de provincias, de los empresarios industriales y de los latifundistas. "La Comuna es la libertad en armas, es la igualdad que protege al débil contra el fuerte, arrojando si es preciso su espada en la balanza." Es digno de tenerse en cuenta que el autor de *Les hebertistes* se separó en 1871 de sus correligionarios blanquistas, adhiriendo a la fracción minoritaria de la Comuna, cuya orientación política era señalada por lo más celosos propugnadores de las teorías federalistas (tales como Varlin, Vermorel, Lcfrancais. etc.), a las que con tanta vehemencia había combatido. Desgraciadamente, el enérgico publicista, que ya durante la Comuna había enfermado de gravedad, falleció al poco tiempo de su huida a Bélgica, razón por la cual no poseemos datos precisos acerca de la medida en que la experiencia de la revolución del 18 de marzo de 1871 pudo haber transformado sus puntos de vista.



Una parte de los comunalistas de 1871 vio a la nueva Comuna como la continuación directa de la antigua. Este pensamiento prevaleció, sobre todo, entre quienes habían permanecido fieles a la línea blanquista. Para ellos, también ahora la Comuna no debería ser más que un poderoso instrumento que influyera con la fuerza sobre el gobierno centralizado de Francia. Da Costa escribe que ni los federalistas ni los jacobinos han comprendido, con exactitud, la esencia de la Comuna. Aquéllos por ser visionarios y soñadores, víctimas de sus utopías: éstos por haber creído ser ellos mismos el poder constituyente, cometiendo así una usurpación. En lo

fundamental, la Comuna de 1871

habría tenido una misión idéntica a la de su antecesora de 1793. Sin embargo, mientras que la primera Comuna debió vigilar a una Asamblea Nacional no muy enérgica, pero si legalmente constituida y republicana, la segunda Comuna tuvo que enfrentar a un Parlamento ilegal. Por lo tanto, la única tarea de esta Comuna tenía que ser: marchar sobre Versalles, dispersar a la Asamblea, organizar la elección de un Parlamento republicano y vigilarlo.

Da Costa fue un convencido de que aquellas teorías que veían a la Comuna como una instancia constituyente o como un nuevo principio social, fueron las que impidieron que París asumiera su verdadero papel histórico.

La Comuna no debería haber sido, una vez más, sino lo que fue en 1793: la guardia armada del pueblo de París frente a la Constituyente.



## II. Interpretación centralista y federalismo de la idea de la comuna por el año 1871

### 1. El centralismo

El centralismo revolucionario se basa en el supuesto de que todo progreso histórico es el fruto de la acción violenta de una *élite*.

Esta fue la concepción que servía de fundamento a la política de fuerza de la Comuna de 1793. En la Comuna de 1871 vemos que este

centralismo está, aparentemente, desplazado en forma íntegra por una concepción espontaneísta de la revolución y por los principios -en ella basados- de la autonomía local y de la federación libre. Penetrando, sin embargo, a mayores profundidades en el espíritu de este período, vemos que el centralismo revolucionario continúa llevando una existencia subterránea, ejerciendo sobre la marcha de los acontecimientos una poderosa, aunque a menudo oculta, influencia.

No podemos desconocer que la palabra "comuna”

tuvo, para los defensores de la revolución del 18 de marzo, dos significados diferentes. Los unos, dice el federalista Arthur Amould, vieron en ella una declaración de guerra contra el viejo concepto del Estado unitario y contra el despotismo centralista, el triunfo de una federación de grupos autónomos, la negación absoluta de la dictadura y un gobierno, lo más directo posible, del pueblo por el pueblo mismo. Para los otros, al contrario, no fue sino una continuación de la Comuna de 1793. En consecuencia, tiene a sus ojos el significado de una enorme concentración 



de poder en manos de unos pocos, sin otra misión que la de servir como arma de guerra del pueblo contra los enemigos de ese pueblo. Entre los hombres de este último grupo, el grupo autoritario, no había desaparecido por completo la idea de la unidad y de la centralización. Y aunque desplegaron asimismo las banderas de la autonomía comunal, entendieron muy mal este principio y lo aceptaron tan sólo con las más precisas limitaciones.

Cuando hojeamos la literatura revolucionaria cotidiana de los meses de la guerra civil, sólo hallamos huellas muy borrosas de este

centralismo revolucionario. Parece sorprendente que los admiradores de Robespierre y de Hébert mantuvieran silencio sobre este punto, y que incluso estamparan su firma al pie de proclamas y declaraciones oficiales de contenido federalista. Esto puede explicarse mediante una comparación de las respectivas situaciones políticas en 1871 y en 1793.

Entonces, como ahora, París era el núcleo de la voluntad revolucionaria y progresista, mientras que en las provincias dominaban los elementos conservadores. Pero en 1793, el poder central pertenecía al pertrechado París y se hallaba, por consiguiente, en manos de la Revolución.

En consecuencia, todo fortalecimiento del centralismo habría de parecerles a los revolucionarios el camino más sencillo para lograr la realización de sus deseos. En 1871, en cambio, mandaba en Versalles una Asamblea Nacional compuesta por monárquicos y republicanos moderados, que apoyaba su poder en la reaccionaria población rural.

Los centros del espíritu progresista, que junto a París fueron las grandes capitales de provincia como Lyon, Marsella, Burdeos, estaban sometidos a tutela política por el aparato burocrático creado por Napoleón III. No es de admirarse, pues, que en tales circunstancias el reaccionario representante del poder central (es decir, el prefecto), el personaje más poderoso de las grandes ciudades de 



Francia, fuera considerado como el primer enemigo por los republicanos de todas las tendencias. Por un momento, el republicanismo y el federalismo se habían identificado.

Además, durante la guerra civil París se encontró aislada del resto de Francia, de modo que prácticamente el federalismo no significó más que administración autónoma del propio París, y una toma de posición frente al problema de la organización integral del territorio no tenía por entonces más que un significado teórico y propagandístico.

En lo hondo de su corazón, sin embargo, los centralistas revolucionarios (que luego fueron víctimas de ese mismo centralismo) permanecieron fieles a su antigua convicción.

Encontramos a menudo las formas del pensamiento centralista en la literatura de aquel grupo de republicanos moderados que oscilaba entre los diferentes bandos durante la guerra civil, y anhelaba una solución pacífica del conflicto sobre la base de un compromiso entre París y Versalles.

Un rechazo terminante del federalismo podría servir a este círculo para justificar su actitud de expectativa ante sus correligionarios republicanos, quienes se habían plegado a la fracción combatiente. La declaración emitida por los diputados republicanos de París en la Asamblea Nacional, el 8 de abril, impregnada del espíritu y de la tradición de 1793, señalaba que si bien los excesos del centralismo constituyen una calamidad, tanto peor sería la autonomía de las comunas, la ruptura de la unidad nacional y el fraccionamiento de Francia. Ello equivaldría a renegar del curso de la historia, al abandono del principio de solidaridad y al repudio de la tradición de la Revolución Francesa.

Louis Blanc, uno de los firmantes del referido manifiesto, se reconoce asimismo como partidario del ideal de la "república una e indivisible” en una carta abierta dirigida al federalista moderado italiano Cemuschi.

Dice el admirador de Robespierre y de los jacobinos que el federalismo es un problema medieval e italiano, y 



que para Italia misma constituyó la causa de incesantes turbulencias interiores. Frédéric Morin, un jacobino con quien ya P. J. Proudhon sostuviera un debate en su obra acerca del principio federativo, combate al federalismo con idénticos argumentos. Escribe en el Rappel del 7 de mayo que Suiza debió pagar su federalismo con la guerra del *Sonderbund* [liga separatista], no obstante ser la federación el sistema político natural de ese país. En Francia, en cambio -afirm a-, la guerra del *Sonderbund* constituiría un problema de todos los días, y el federalismo significaría la guerra civil permanente.

La fuente espiritual de estas argumentaciones, que serían fácilmente refutables por medio de la crítica histórica, reside en una profunda veneración del Estado nacional unitario. Pocos la han expresado con tanta claridad y vehemencia, con tanto fanatismo, como Giuseppe Mazzini.

Dado que este republicano italiano ejerció una enorme influencia sobre la opinión pública de toda Europa, y en no escasa medida sobre la de Francia, no podemos dejar de mencionar aquí su actitud hacia la revolución del 18

de marzo, actitud calificada por los comunalistas -no sin razón- como un peligroso tiro por la espalda.

Mazzini era enemigo de la Comuna y del federalismo porque consideraba que cualquier tendencia que debilita el prestigio de la idea del Estado, constituye una aberración. Estado y pueblo eran para él concepciones emanadas de Dios. En las exigencias de descentralización y autonomía local no veía sino un deseo de destruir ideales, un individualismo y una idolatría de lo material.

Es por ello que escribió, acerca de los fines proclamados por la Comuna de 1871, lo siguiente: "Este principio es el de la soberanía individual, que no puede conducir sino a una licencia personal ilimitada, a la destrucción de toda autoridad, a una negación absoluta de toda existencia nacional. Es tan razonable conceder la soberanía absoluta a 



cada familia como dársela a cada comuna/’El conspirador italiano no quería reconocer para nada que el socialismo federalista de la Comuna estaba impregnado de un potente impulso de fraternización y, en no escasa medida, de un sentimiento de tipo religioso.

Entre los auténticos partidarios de lacomunaparisiense, apenas unos pocos, por las razones ya expuestas, se declararon sinceramente en favor del principio de centralización.

Algunos, empero, procuran explicar su federalismo como el producto

de un estado de necesidad y justifican al comunalismo con argumentos asaz oportunistas, los que podrían sintetizarse así: sólo con la ayuda de la autonomía comunal estaría París en condiciones de recuperar su posición privilegiada.

Así, por ejemplo, Henri Maret confiesa en el *M ot d'Ordre* contarse entre quienes piensan que sería bueno para Francia que París la dominara, pues quizá, a pesar de todo, podría ser conveniente a la inteligencia y a la capacidad espiritual el ejercer dominio sobre el primitivismo y la ignorancia. Pero esto, prosigue con tristeza, ya no está por el momento en discusión, pues a raíz del derecho de voto universal resulta que Francia domina a París. Si no se concede autonomía a las comunas, va a suceder que la Francia del campesinado imponga su ley a la capital.

No pretende negar que la autonomía beneficiará también a la extrema derecha, pero estima que en definitiva ya es suficiente que ella traiga ventajas para todos. Concluye diciendo, resignadamente, que prefiere tener la plena luz del sol para sí y dejar la noche para los otros, antes que aceptar un macilento crepúsculo para todos.

En el mismo periódico expone bien a las claras su pensamiento Emest Hamel, un historiador de la Revolución Francesa a quien Jules Michelet parangona con los historiógrafos de la orden jesuíta a causa de su ciega admiración por Robespierre.



Estáde acuerdo, es verdad, en que se debe dejaracadauno el arreglo de sus asuntos personales, pero nada quiere saber de un federalismo político. Opina que precisamente durante el Antiguo Régimen, de tipo federalista, las comunas fueron sojuzgadas por las provincias, habiendo sido liberadas tan sólo por el centralismo político de la Revolución, hasta que finalmente la centralización administrativa de Napoleón les impuso un nuevo yugo.

Las concesiones que hicieron al federalismo los centralistas enrolados en la Comuna, pudieron ser fácilmente compensadas por éstos en el

terreno mismo que la Comuna tenía bajo su control, o sea, en el interior de la ciudad de París, donde consiguieron implantar sus verdaderos principios. La lucha entre el comunalismo y el centralismo, que tenía dividida a Francia en dos bandos, experimentaba dentro de París una réplica, si bien incruenta, no por ello menos encarnizada. Este conflicto se extendía a todas las formas de la administración: ni la previsión social ni la seguridad pública se vieron libres de él, pero resquebrajó principalmente a la defensa militar de la ciudad.

En las discusiones del concejo comunal acerca de la organización de la Guardia Nacional y la actuación de la policía política encontramos un ejemplo de esta lucha entre el federalismo y el centralismo dentro de la propia Comuna. Un primer paso hacia la centralización había sido dado ya por el concejo comunal en el primer día de su existencia, cuando entregó la administración de los distritos a sus propios miembros, electos por las respectivas circunscripciones. Da Costa, que habitualmente trata con desprecio al parlamentarismo de la Comuna, califica a esta medida como de buena política. Solamente estuvo en desacuerdo un pequeño número de federalistas consecuentes, cuyas opiniones examinaremos en el próximo capítulo.

Esta última tendencia halla su más combativa expresión en las declaraciones de la minoría, según las 



cuales habría de retirarse del ayuntamiento para volver a los *arrondissements* (distritos), demasiado dejados de la mano hasta entonces, y continuar desde allí la lucha.

Mientras la minoría hacía entender así a todo el mundo que pretendía ver aplicado el principio federalista aun en el mismo París, Félix Pyat le exigía una decisión inmediata, llegando el ex diputado de 1848 al extremo de calificar a dicha tendencia como traidora a la Comuna. No en vano

-decía- fue que la revolución del 18 de marzo sustituyera a las veinte municipalidades de la república septembrina por una única comuna: la Comuna unitaria e indivisible. El federalismo aplicado al terreno comunal no significa otra cosa que la negación de la idea de comuna: "Es la contrarrevolución o la reacción, y la suspicacia podría darle aun otro nom bre/’ Si sustituimos aquí la palabra "Comuna”

por "Francia” o por "Patria”, entonces las palabras de Pyat podrían haber sido dichas por un ultramontano de la época de la Convención Nacional.

Volvamos, sin embargo, a proyectar nuestra atención sobre el problema de la organización integral de todo el país, y valoremos desde este punto de vista los documentos impresos que fueron escritos y difundidos después de la caída de la Comuna.

En la emigración desaparecieron las consideraciones tácticas que durante la lucha influyeron sobre el estilo literario de los revolucionarios, mientras que las cuestiones de fondo emergían a la superficie cuando la derrota final hizo comprender a los fugitivos, *a posteriori,* lo dudoso de los caminos que habían transitado, impulsados por consideraciones oportunistas.

Un documento particularmente valioso para completar este capítulo, lo constituye la proclama que dio a luz, en 1874, el grupo de emigrados llamado de los "Proscriptos de Londres”. Como ningún otro, este escrito ilustra la mentalidad extremadamente centralista y autoritaria de 



una porción de los comunalistas parisienses. Está firmado por revolucionarios de las diferentes tendencias autoritarias.

Al lado de conocidos blanquistas como Charles Da Costa (hermano del varias veces aquí citado autor de una historia de la Comuna), E. Eudes, Ed. Valliant, figura Frédéric Coumet, un neojacobino y ex colaborador del *Révéil,* el periódico republicano de Délescluze. Dicha proclama lleva como título y saludo las palabras *A les.* La sola utilización de esta palabra, una expresión originariamente despectiva, traduce un distanciamiento de los federalistas, que a sí mismos se

llamaban *communalistes.* Los "Proscriptos”

interpretan de la siguiente manera a la "Comuna”: "Somos revolucionarios -escriben-. Queremos la Comuna, porque vemos en la Comuna del futuro, como en las de 1793 y 1871, no la tentativa egoísta de una ciudad, sino la revolución triunfante en el país entero, la república comunitaria.

Pues la Comuna equivale al proletariado provisto de la dictadura, para la aniquilación de los privilegios y el aplastamiento de la burguesía”. El término "comuna” ha perdido aquí por completo su significado original. No tiene ya nada que ver con "comunidad” en el sentido de una organización comunitaria de base localista. "Comuna” no significa aquí, ni más ni menos, que "revolución violenta de las clases desposeídas”. Donde una vez se habló de

"Liberar a las comunas”, se habla ahora de conquistar la

"república comunitaria”. Esta república no es otra que un Estado, gobernado dictatorialmente por los representantes del proletariado.[14] Dado que los autores creen necesaria la concentración, lo más acentuada posible, de todas las fuerzas en manos de los revolucionarios, creen asimismo necesario denunciar a los federalistas como falsificadores de los objetivos de 1871 y como perniciosos para la revolución. La amistad de esa gente, afirman, es más peligrosa que su enemistad. Su teoría equivale al desorganización de las fuerzas frente al enemigo. Son los organizadores de la



derrota del pueblo. Se titulan "comunalistas”. En lugar del esfuerzo revolucionario del pueblo de París por conquistar al país entero para la república comunitaria, ellos ven en la revolución del 18 de marzo una rebelión en favor de las franquicias municipales.

Ninguna duda cabe de que estas disensiones internas entre los defensores de París, formuladas aquí posteriormente en forma tan drástica, hubieran producido violentísimos choques en el caso de que la Comuna triunfara.

Gastón Da Costa, en su libro *La Commime vécue,* juzga las cosas, vistas desde una más lejana perspectiva temporal, con mayor calma y objetividad. Sin embargo, también en él es claramente reconocible el punto de vista centralista.

Este historiador blanquista, por supuesto no violenta la palabra "comuna” en forma tan flagrante como lo hicieron veintisiete años atrás los "Proscriptos de Londres”. Utiliza, por ejemplo, la expresión *Communalisme* en sentido positivo, para caracterizar al conjunto del movimiento de 1871. Declara expresamente que el afianzamiento de la república francesa sólo podría ser logrado, a la larga, por medio de la liberación de sus comunas. Sin embargo, este federalismo tiene poco de significado real, pues en opinión de Da Costa la revolución comunal propiamente dicha es cosa de un futuro muy remoto. Nada tenía la Comuna de París en común con ella. Era un convencido de que las libertades comunales solo podrían haber sido establecidas por una Asamblea Constituyente, en forma de una nueva Constitución del Estado, y de cualquier manera no antes del triunfo de París sobre Versalles. De esa manera se encuentra Da Costa en permanente contradicción con sus propias ideas, por cuanto únicamente alcanza a divisar la inauguración de un orden federalista por el camino del más extremo centralismo.

Parecidas opiniones encontramos en varios autores que no pertenecen a tendencias determinadas. Sin peijuicio 



de cierta simpatía que guarda Lissagaray hacia la minoría socialista del concejo comunal, no puede el autor de la más famosa historia de la Comuna reconciliarse con su avanzado federalismo. Estima que la historia ha demostrado lo que se puede esperar de la autonomía de ciertas comunidades aldeanas, como por ejemplo las de la Bretaña inferior. La población campesina estaba reducida a servidumbre y aprisionada por mil ataduras. Sólo podría ser salvada por las ciudades, pero éstas necesitan de la guía de París. Cuando la Comuna declara que la unidad que París busca es la conciliación voluntaria de todas las iniciativas locales, ello significa que no ha comprendido la última

palabra de las provincias. Este socialista no cree en la capacidad de la población campesina ni en la de los pobladores de las ciudades para liberarse por sí mismos. También para él, París constituye el santuario de la Revolución.

Parecidos reparos opone Elias Reclus al programa federalista. Después de la aparición de la proclama federalista emitida por el concejo comunal, hace notar que, para caracterizar el caos de ideas en que ha precipitado la revolución a sus partidarios, resulta por lo menos sintomático el hecho de que esa revolución haya adoptado, de repente, la plataforma de sus mayores enemigos: los legitimistas, los clericales y los poseedores de latifundios.

También estos reaccionarios son, precisamente, partidarios de la autonomía absoluta de las comunas. A este respecto previene Reclus de que se quiera volcar al país, de golpe, hacia una situación utópica. La población francesa no aguarda utopías, sino tan sólo una mejor administración y un mejor gobierno. Ha de contemplarse como un defecto el hecho de que el programa comunalista no contuviese garantía alguna capaz de asegurar la unidad de Francia.

Quizá estuviese de acuerdo con una autonomía relativa; pero pretender, en un país de 40 millones de habitantes, otorgar a cada localidad una autonomía absoluta, es algo imposible.



La misma vida social, la actividad de cada individuo que desarrolle y ejercite sus potencialidades, sería suficiente para destruir esa autonomía a cada momento.

La crítica de Reclus no implica una adhesión al centralismo, formulada por un partidario del Estado único, sino que expresa más bien la prevención con que un observador de la historia humana contempla todo tipo de remedio drástico. La centralización no es para él un ideal, sino un mal necesario. El hermano del famoso anarquista fue un revolucionario práctico y un estudioso de la historia de las

religiones. Durante toda su vida combatieron, dentro suyo, el idealista de sensibilidad religiosa y el historiador fatalista, el anarquista y el escéptico. El último no permite al primero la posibilidad de encontrar una solución íntegramente libertaria de los problemas sociales.

Es por ello que, en el momento de la revolución, Reclus teme que al propagarse una libertad demasiado amplia, se pierdan las pequeñas, relativas libertades. De ahí que sostenga que el interés del individuo no puede coincidir enteramente con el de la comunidad, por cuanto individuo y colectividad, solidaridad y libertad, constituyen para siempre dimensiones irreductibles, como lo son el círculo y el cuadrado. Quizá la labor de los economistas y de los socialistas consiga disminuir cada vez más la distancia que los separa; pero por grandes que sean los progresos que se logren en este aspecto, quedaría siempre un resto, una fisura imposible de llenarse y que se rebelaría contra el razonamiento. Un poco de centralización y de gobierno es, pues, inseparable de toda sociedad humana. Y en ese poco se pone en evidencia la constante ambigüedad de las cosas, la fuente de todas las especulaciones irracionales de la religión. "Algo de irracional persistirá siempre: he ahí porque los maniqueos no estaban tan errados como se decía, y el vasto y luminoso Ormuz no absorberá jamás un último punto negro, el alma misma del tenebroso Ahrimán".



## 2. E l F ed era lism o

*a) El despertar del federalismo después de 1848.*

El comunalismo federalista de 1871 no está basado exclusivamente sobre razones de oportunidad y de táctica.

Es, más bien, el fruto de una auténtica transformación de la conciencia revolucionaria. Durante los años de la reacción bonapartista, el espíritu de muchos revolucionarios se apartó del centralismo

tradicional para adherir al ideal de las autonomías comunales y de la federación libre.

Una transformación de esa especie no puede ser explicada únicamente como un efecto de circunstancias y sucesos históricos externos, pero encuentra su expresión en acontecimientos políticos y recibe a su vez de este nuevo impulso y esta dirección.

El desgraciado fin que tuvo la revolución de 1848 hizo tambalear la fe en las virtudes creadoras de un poder ordenador, dejando solamente la esperanza en las posibilidades de un desarrollo espontáneo de la sensibilidad liberadora y justiciera que dormita en cada individuo.

El 24 de febrero de 1848 la burguesía republicana y los trabajadores socialistas habían sido precipitados en un vértigo de exaltación. Ambos bandos habían creído, al unísono, en la cercana realización de sus sueños de libertad y de justicia. Confiando plenamente en la misión revolucionaria de la Asamblea Constituyente elegida por



el pueblo, se habían preocupado poco por las formas concretas en que habría de encarrilarse el progreso.

Los republicanos confiaban en que la implantación del sufragio universal aseguraría, de modo duradero, la forma republicana de gobierno y las garantías de las libertades civiles y políticas. Pero pronto se vio que el gobierno y el parlamento no lograban equilibrar, con medios pacíficos, las tensiones políticas y sociales, y que no podían sostener su autoridad sino con la ayuda de leyes de emergencia y la violencia militar, dirigida contra importantes sectores de la

población.

Por último, y recurriendo al sufragio universal, Luis Napoleón aniquiló todas las esperanzas republicanas.

Después de este desengaño, era forzoso que la idea de descentralizar los poderes públicos debía ejercer una enorme influencia sobre amplios sectores de la burguesía progresista. Muchos tuvieron que extraer de los acontecimientos la conclusión de que era insensato querer reformar uniformemente a todo el país según el criterio de unos pocos representantes del pueblo. Ahora pensaban que mejor sería dejar a cada región seguir el camino que estuviera en consonancia con su nivel de evolución social y sus características culturales. Creían que, bajo las condiciones que ofrecería el federalismo, y mediante el poder de la enseñanza y del ejemplo, podría lograrse un constante y seguro -aunque lento- progreso.

Los socialistas consideraban, en febrero de 1848, que el Estado republicano era su propio Estado. Bajo la dirección de Louis Blanc, se había creado en el Palacio Luxemburgo un Ministerio del Trabajo. Siguiendo las enseñanzas de sus líderes políticos, los trabajadores esperaban de la labor del nuevo Estado la salvaguardia de sus intereses y el establecimiento de un orden social más justo. Pero ya a las pocas semanas se veía que la clase trabajadora no estaba en condiciones de continuar ejerciendo su influencia 



sobre la república, y a los cuatro meses miles de proletarios parisienses habían caído víctimas de las balas de fusil de la Guardia Nacional republicana. Después de junio de 1848, la mayoría de los trabajadores socialistas no esperaban ya cosa alguna del Estado. En cambio, durante los decenios siguientes, habrían de hallar un poderoso eco las ideas de gestión directa, ayuda mutua, libre asociación y federalismo sobre la base de comunas autónomas.

Durante esta época de decepciones y de transformación del pensamiento revolucionario escribió sus obras fundamentales P. J.

Proudhon, quien ya en 1840 se había pronunciado por la "anarquía". Un escrito menor, que Proudhon publicó dos años antes de su muerte, tuvo, sobre todo, marcada influencia en la ideología de la Comuna.

"Acabo de releer el *Principe fédércttif* de Proudhon.

Aquella gente está en lo cierto. Quedáos en Versalles; nosotros permaneceremos en el ayuntamiento y haremos grandes cosas": con esta frase habría justificado un diputado parisiense su adhesión al concejo comunal, frente a sus colegas que se disponían a partir hacia Versalles, según la novelesca descripción de Paul y Víctor Margueritte. El título completo del libro al que aquí se hace referencia es *Du principe fédércttif et de la nécessité de reconstituer le partie de la Révolution.* Su autor había sido puesto en la picota por los republicanos de su época, acusado de renegado y cómplice secreto del legitimismo, a raíz de su postura favorable a una solución federalista del problema italiano y por sus incisivos ataques en contra de las ideologías de estatismo unitario que sustentaban Mazzini y Garibaldi.

Con el objeto de defenderse, Proudhon intenta demostrar en el *Principe fédératif* con la ayuda del análisis histórico y de la síntesis histórico-filosófica, que dicho principio no sólo está desprovisto de carácter contrarrevolucionario, sino que constituye el único ingrediente posible de una futura transformación revolucionaria.



Resumiremos brevemente el curso de las ideas de dicha obra, pues ella sirve de fundamento a todos los intérpretes del pensamiento comunalista que habremos de encontrar en el capítulo siguiente.

Según la concepción de Proudhon, el contenido de la historia humana consiste en un progresivo reemplazo de la autoridad por la libertad. La primera tiene su origen en la naturaleza y corresponde al primer acto, el de la creación del mundo. La libertad tiene su fuente en el espíritu del individualismo humano en lenta ascensión, y es a su vez la cuna del más alto principio, el de la justicia. La autoridad está en el

comienzo, la libertad en el final de la evolución, pero ambas se condicionan recíprocamente como dos polos, ninguno de los cuales puede excluir por completo al otro.

Esa es la razón por la cual ni la monarquía ni la anarquía han existido jamás en su forma pura, ni serán realizables nunca. La revolución, o sea el despliegue histórico de la individualidad, se ve, sin embargo, estorbada por el azar y el capricho, productos del libre albedrío. La libertad misma condena al hombre a seguir caminos errados. Un peligroso callejón sin salida, en el que la humanidad se ha extraviado una y otra vez, lo constituye el cesarismo de origen popular. En la antigüedad, lo mismo que en los tiempos modernos, la gran masa del pueblo (excluida de la libertad que la réplica aristocrática y la monarquía constitucional concedían solamente a las pequeñas clases superiores) solía elevar al trono a los tiranos. Entre estas dos formas de negación de la libertad, la constitucional-aristocrática y la dictatorial-democrática, tiene que producirse, al decir de Proudhon, un círculo vicioso, hasta tanto la humanidad no encuentre una fórmula política que permita a la revolución un avance sereno y sin trabas. Esta fórmula no puede ser sino el federalismo, pues en él la libertad y la autoridad se hallan distribuidas de manera tal que la sociedad puede alcanzar un máximo de libertad reduciendo paulatinamente 



a un mínimo los poderes federativos, sin verse obligada a recurrir a métodos violentos que a su vez constituirían nuevas fuentes de autoridad. La federación es la única organización política que realmente se basa en un contrato social entre individuos libres. El Estado, en cambio, y no obstante lo que al respecto pueda haber dicho Rousseau, reposa sobre la inexorable autoridad del padre de familia.

Lo esencial del contrato federativo reside en que presupone la voluntariedad, pudiendo ser rescindido en cualquier momento. Implica, además, la igualdad de las condiciones y la reciprocidad. Las

facultades asignadas a la delegación federal por el pacto tienen que estar referidas a intereses y necesidades determinados, concretos; en lo que de ellos excede, han de ser menores que los derechos y libertades que se reservan los contratantes, es decir, los individuos o, en su caso, las comunas, provincias, naciones, etc. Pues si las facultades de la federación exceden a las de sus miembros, el principio federalista habría caducado y la sociedad se hallaría en camino hacia el Estado unitario.

Como vemos, en el esquema de su sociedad le interesa a Proudhon, por sobre todo, el mantenimiento de la libre iniciativa individual. No ve en ésta un semillero de atomización y particularismo, sino la posibilidad de una asociación integral de todas las comunas, regiones y países. La federación brinda, en el sentir de Proudhon, esta posibilidad de una asociación que excluya al Estado.

Ya que todo Estado es, por su naturaleza, anexionista. Su expansión violenta encuentra límites en las tendencias análogas de los Estados vecinos. Cuanto más se extiende un Estado, tanto más autoritaria es la organización que necesita darse y tanto mayor tiene que ser la inescrupulosa opresión a que somete la libertad de los hombres que se encuentran en su territorio. La federación, en cambio, dice Proudhon, se desarrolla en sentido opuesto, ya que su expansión no se basa en la fuerza sino en la libre asociación.



Cuanto más crezca, mayor será también su libertad, por cuanto las facultades autoritarias concedidas por el pacto federativo disminuirán en intensidad e importancia a medida que aumente su extensión territorial.

De manera que el principio federativo resulta ser, para Proudhon, el único principio revolucionario propiamente dicho. Como expresión de la libertad del individuo y vanguardia de la justicia, se le aparece como la idea más elevada a que haya logrado llegar el genio político hasta nuestros días.

*b) El federalismo moderado*

La oposición entre el federalismo y el centralismo, que separa en dos bandos al partido de la Comuna, tuvo su correspondencia en el partido republicano, que se mantenía alejado de la revolución por temor a las conmociones sociales y preconizaba una solución de compromiso.

También aquí existía, al lado del grupo centralista, unitario, que acabamos de analizar, una corriente federalista.

Los federalistas moderados no atacaban a la Comuna en nombre de la "República una e indivisible”, sino, por el contrario, criticaban todas las tendencias centralistas que podían encontrarse en la política parisiense.

Dicha corriente podría ser calificada de "municipalista".

en razón de que le interesaba particularmente la autonomía administrativa de las grandes ciudades; o bien "neogirondi-nista". por su parentesco con los federalistas burgueses de la Revolución Francesa. Muchos de ellos estuvieron, el 18

de marzo, de parte de la Comuna. Apoyaron al movimiento comunal hasta el momento en que les pareció probable un entendimiento pacífico con la Asamblea Nacional francesa. Pero cuando Versalles hubo atacado a París y la Comuna asumía un carácter cada vez más revolucionario, se retiraron a una posición neutral. En combinación con la tendencia de los jacobinos moderados, trataron 



de preparar un entendimiento entre París y Versalles a través de sus propias organizaciones, como lo fueron la Unión Republicana por los Derechos de París o la Unión Nacional de Cámaras Sindicales. Encontramos las huellas del federalismo moderado en declaraciones y proyectos de mediación elaborados por dichas organizaciones y por concejos comunales republicanos de las grandes ciudades de provincias, en artículos de diversos periódicos parisienses y, finalmente, en el relato de la revolución del 18 de marzo escrito por Paul Lanjalley y Paul Corriez.

Las opiniones de estos federalistas no-revolucionarios acerca de la oiganización política de Francia se acercan mucho a las de Proudhon y a las de los comunalistas propiamente dichos. Pero los moderados, en general, no quieren ir tan lejos en lo que respecta a la descentralización. Así, por ejemplo, dice la Unión Nacional de Cámaras Sindicales en un informe acerca de las causas de la guerra civil, que París pone en duda la buena voluntad de una parte de la Asamblea Nacional para mantener la república; que, además, París quiere conquistar sus derechos municipales, o como algunos decían, su autonomía comunal. Los comentaristas rechazan la exigencia de una total autonomía, por cuanto ésta no es sino una exageración (motivada por la guerra civil) de legítimas aspiraciones a la independencia administrativa.

Ellos, en cambio, reclaman para París una constitución municipal propia, y que su administración pase a manos de las autoridades que la misma ciudad elija. Proponen, en consecuencia, nuevas elecciones de miembros del concejo comunal, que en el futuro se limitará a decidir sobre los asuntos locales, concernientes a la ciudad.

Las exigencias de la Comuna encaminadas a alejar a todas las tropas que se encontraban en el perímetro de París obtienen el apoyo de los moderados. Con el objeto de resolver este punto de fricción, proponen una reforma del ejército, enderezada a implantar el servicio militar obligatorio. Muy



lejos de querer destruir la unidad nacional, los municipalistas están convencidos de que cuando las grandes ciudades se vean libres de sus prefectos, no podrá sino quedar reforzada la "República una e indivisible”.

No debe olvidarse, sin embargo, que también entre los moderados soplaban vientos definidamente antiestatistas.

En este aspecto, el periódico antisocialista/.o *Vérité* apenas le va en zaga a los órganos de la Asociación Internacional de Trabajadores.

Vitupera amargamente a los legisladores franceses, cuya única preocupación parece ser la de reglamentar la vida del ciudadano. "Ellos le dicen: harás esto, pero no harás aquello. Lo que hagas, no podrás hacerlo más que observando ciertas reglas clara y debidamente definidas." Los reglamentadores han aparejado vías estrechas para el escritor, han impuesto condiciones de trabajo y formas de asociación al trabajador, y han puesto límites al hombre que piensa. El articulista se queja, finalmente, de que los partidos políticos, por más que se enfrentaran en otras cuestiones, estuvieron siempre de acuerdo en pedir un gobierno fuerte. Por ello es que Francia, aun cuando gozara algunas veces de una apariencia de libertad, no tuvo jamás libertad verdadera.

Para apoyar estas ideas, los periodistas parisienses citaban frecuentemente a los pensadores liberales y a los historiadores de la primera mitad del siglo XIX. Ya Alexis de Tocqueville -dice el columnista del *Vérité*- sabía que las comunas representan para la libertad lo que las escuelas primarias para la ciencia. La obra más famosa de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique,* es también mencionada, en este respecto, por el discutido propagandista del federalismo burgués, Emile de Girardin, quien asimismo hace referencia al prólogo de Edouard Laboulaye a su *Historia política de los Estados Unidos* (1855) y por último a las *Lettres au peuple espagnol* [Cartas al pueblo español], de James Fazy, del año 1869.



También el editor del Fédéraliste, el socialista Odysse Barrot, no vacila en apelar a autores liberales. Además de Tocqueville, cita a Benjamín Constant: "El patriotismo que nace de los municipios es el único verdadero”. Recuerda asimismo que Sismondi calificaba a la Comuna como la verdadera patria.

El ideal de los municipalistas no está, empero, extraído solamente de la literatura, sino también de las constituciones de países vecinos. Girardin escribe que para salvar a Francia no existe otro medio que romper con la tradición revolucionaria e imitar a democracias como

Estados Unidos y Suiza. Añade de que hace ya decenios que los más esclarecidos políticos han reconocido en el centralismo tradicional francés un camino errado, señalando en cambio la libertad federalista que reina en los mencionados países.

En el prólogo a su historia de la revolución del 18 de marzo, Paul Lanjalley y Paul Corriez se confiesan partidarios de la autonomía comunal, pero de ninguna manera partidarios de los hombres que integran la Comuna. Según la opinión de estos historiadores moderados, el auténtico punto de arranque de esta revolución no se cifraba en un antagonismo de clases, sino en una profunda corriente antiestatista que inundaba a la población de París. Esta ciudad -escriben- ha conocido todos los aspectos oscuros del centralismo; portal razón, la mayoría de sus habitantes ha visto en éste un obstáculo tanto para la libertad individual cuanto para la independencia colectiva.

En forma clarísima y decididamente federalista caracterizan estos republicanos moderados a la idea de la Comuna: "Las aspiraciones de la Comuna y de una apreciable cantidad de parisienses consistían en establecer su completa autonomía municipal, de extender esta conquista a todas las comunas de Francia, agrupándose libremente entre ellas y de ligar estos diversos grupos por una federación, a cuya cabeza exista un poder central que,



reducido a sus funciones, no sería más que un guardián y el defensor de los intereses generales”.

Lanjalley y Corriez no critican a la Comuna a causa de su federalismo sino porque era, en su entender, demasiado centralista. Es así como se oponen decididamente a los jacobinos y a los blanquistas. No tan adversa es su posición respecto de los federalistas revolucionarios, por más que no simpatizaran con objetivos social-revolucionarios.

Lo que disgusta a estos autores no es la intención de la Comuna de

emancipar a las otras comunas de Francia hasta su total independencia, sino, todo lo contrario, la tendencia contemporáneamente latente en ella de reformar a Francia entera de acuerdo con el criterio de París. Esta tendencia centralista de la Comuna tuvo su expresión en una serie de decretos sobre materia constitucional, como los de "separación de la Iglesia y del Estado”, "derogación del servicio militar”, etcétera.

Estos autores están convencidos de que, con la aparición de dichos decretos, la Comuna dejó de ser fiel a su tarea propiamente dicha, la que hubiera debido circunscribirse estrictamente al ámbito municipal.

El universalismo inherente al carácter del federalismo revolucionario de la Comuna era desconocido para los municipalistas. Les era extraña, asimismo, toda tendencia hacia la utopía, tan arraigada entre los revolucionarios.

Despertando y extendiendo las libertades comunales, esperaban poder conseguir un régimen político más liberal, más tolerante. Pero no querían minar las bases de la sociedad existente. Creían poder dejar librado a una lenta evolución el arreglo de las tensiones e injusticias económicas. Como ejemplo para ello se servían de las condiciones reinantes en Estados Unidos y Suiza.

Pero el realismo de los municipalistas tenía fundamentos muy débiles. En presencia de la encarnizada lucha social, sus intentos de conciliación tuvieron pocas perspectivas de éxito.



"En París se los veía como reaccionarios, en Versalles como rebeldes. Estaban tan lejos de ser lo uno como lo otro.”

*c) El federalismo revolucionario*

Charles Beslay, que como liberal había saludado en su juventud a la revolución de julio y había luchado en febrero de 1848 en favor de la república burguesa, inauguró en 1871 la Comuna de París como socialista de tendencia proudhoniana.

Mientras el presidente-decano pronunciaba su discurso de apertura, una entusiasta muchedumbre reunida en la Plaza del Ayuntamiento vitoreaba la asunción del mando de los representantes comunales recién electos. No reinaba aun la atmósfera de odio de los días de la guerra civil, sino la esperanza en el triunfo sin trabas de un nuevo orden federalista.

El discurso de Beslay fue de tono pacífico, como cuadraba al temperamento personal del orador y al ánimo de todos. No contenía, en el fondo, sino una aplicación, a los sucesos de 1871, de las máximas consagradas por P. J.

Proudhon en el *Principe fédératif*

La autonomía comunal y el federalismo son, para Beslay, como para su maestro Proudhon, las formas que iba a asumir la revolución en Francia. Pensaba que el federalismo era la expresión de una táctica totalmente nueva, el abandono de los métodos violentos del pasado. La república de 1793 puede ser comparada a un soldado que, para poder luchar, debía tener concentradas en sus manos todas las fuerzas de la patria. La república de 1871, en cambio, es un obrero que, para echar los cimientos de la paz, necesita ante todo ser libre. El programa político de Beslay constituye una ampliación, lo más extensa posible, de las competencias locales. El municipio ha de entender en todos aquellos asuntos que le atañen; la provincia (el departamento) ha de ocuparse de todo aquello que interese en común a los



municipios asociados de una misma región. El gobierno central, por último, reducido a su mínima expresión de poder, velará por los intereses nacionales y por los principios democráticos, que están por encima de todo lo demás. Lo dice literalmente así: "La comuna se ocupara de aquello que es local, el departamento de lo que es regional, el gobierno de lo que es nacional/’

Pese a su temperamento pacífico y a lo medido de sus exigencias, incluimos a Beslay entre los federalistas revolucionarios no sólo por haber permanecido fiel a la Comuna hasta el final, sino también

porque reconoce en la revolución la guía de todas sus acciones. La revolución

-dice en sus memorias- es el aire que respira, la luz que lo conduce; de manera que nada hace sino a través de ella. No concibe a la Comuna como los centralistas, para quienes ella constituye una herramienta destinada a imponer por la fuerza un programa político; ni como los municipalistas, para quienes es un médico al servicio de una política nacional liberal; ni como Tocqueville, a manera de "escuela primaria de la política estatal”. A sus ojos es mucho más que todo ello: es un principio, y como tal, el núcleo de un orden social completamente nuevo. El proudhonista reclama la "libertad integral de la Comuna” como una garantía para que se realicen los axiomas revolucionarios.

Sin embargo, también el comunalismo de Beslay es relativo. Las formulaciones del presidente-decano son vagas e imprecisas, pues el problema de lo que sea de interés local, regional o nacional, es decir, de lo que corresponda a las atribuciones de la comuna, del departamento o del gobierno, puede ser resuelto de muy diversas maneras. Esta imprecisión parece, empero, ser deliberada en el orador, por cuanto cree, como el autor del *Principe Fédércttif* en una evolución pacífica hacia formas cada vez más avanzadas de autonomía y hacia una libertad cada vez mayor. Su objetivo inmediato reside en el establecimiento 



de un equilibrio inestable entre la centralización y la autonomía, equilibrio que, en su concepto, se desplazara con el correr del tiempo cada vez más en favor de las comunas y en contra del Estado.

Esa misma tendencia queda evidenciada en el redactor del *Diario Oficial,* Charles Longuet, cuando pide la elaboración de un documento que fije las relaciones entre París y Versalles. También él, como proudhonista, quiere inaugurar la revolución de la Comuna con un acuerdo; acuerdo que, en su opinión, brindará posibilidades ilimitadas al desarrollo espontáneo de la vida local y al avance del federalismo.

Como es sabido, la Comuna no siguió el camino de la exhortación de Longuet, pero la idea fue recogida por diversos publicistas y redactores, cuyos proyectos constitucionales han llegado hasta nosotros.

Uno de estos proyectos tiene por autor a un típico representante de la corriente evolucionista-relativista, un ex amigo íntimo de Proudhon, Georges Duchéne, quien estuvo al margen de la revolución del 18 de marzo y sostuvo, en el periódico *La Commune,* una encarnizada polémica con aquellos revolucionarios a quienes calificaba de "idealistas del ayuntamiento”. Bajo esta denominación incluía el referido periodista a los jacobinos de tendencia centralista y a los partidarios de la autonomía absoluta.

En lo que a él mismo se refiere, dice ser partidario del "positivismo”, y expresa que solamente partiendo de las condiciones de la realidad podía crearse algo verdaderamente libertario y duradero. Este "realismo” confiere características bien definidas al proyecto constitucional federalista de Duchéne. Divide a las comunas de Francia en dos categorías. Concede franquicias especiales a ciertos centros económicos y de cultura. En ello reside su concesión al centralismo parisiense. Estos privilegios de las grandes ciudades carecen, empero, de significación cuando se los compara con las libertades que asigna Duchéne 



a la gran masa de comunas urbanas y rurales. Según este documento, los prefectos serán eliminados en toda Francia. La comuna elegirá su concejo municipal, como así también al alcalde y a su adjunto. A diferencia de lo dispuesto por la ley hasta entonces, las comunas tendrán el derecho de entablar directamente relaciones entre ellas, concertar pactos, garantizar intereses comunes y tomar en sus propias manos las tareas que les conciernan. Duchéne prevé que de la espontánea federación de las comunas surgirán los siguientes escalones de la colectividad: el cantón y la reunión de distritos. En oposición a Beslay, piensa Duchéne que el "departamento”, expresión

de un poder central regulador que otrora podrá haber tenido alguna justificación, no debe ya subsistir. Sin embargo, la autonomía de la comuna no habrá de ser absoluta. En el caso de que la comuna no cumpla sus deberes para con la colectividad en general, tendrá que rendir cuentas ante un agrupamiento de escala superior. Este agrupamiento, llámese cantón o distrito, deberá a su vez estar integrado y controlado por las comunas que de él dependan. Se trata, pues, como vemos, de un sistema de control recíproco que habrá de garantizar el equilibrio entre los intereses locales y generales. Según las previsiones de este proudhonista, dicho sistema obrará milagros. Una vez que desaparezcan la prohibición de asociarse, el ordenamiento celular de la sociedad y el reglamento carcelario extendido sobre toda Francia, entonces progresará incalculablemente la comuna en su papel de fuerza aglutinante del conjunto. Los intereses locales coincidirán cada vez más con los colectivos, y por último desaparecerá del todo la política, el poder sobre los hombres, para que sólo haya administración, es decir, manejo de las cosas.

En una suerte de oposición a la mencionada tendencia evolucionista "positivista”, se encontraba un grupo de federalistas revolucionarios que daba menos importancia 



a la fuerza de los hechos y al desenvolvimiento histórico, asignándosela en cambio a la razón cognoscente y a la voluntad dirigida hacia un obrar lúcido. A estos "idealistas", como los calificaba Georges Duchéne, no les interesaba tanto, al formular su programa, que éste se adaptara a las condiciones de la realidad, sino que estuviera en una armonía lo más pura posible con los principios emanados de su conocimiento racional y de sus intuiciones morales.

Exigían, pero tanto, una libertad absoluta, es decir, una total autonomía de la comuna. En su opinión, no sólo las grandes ciudades

de Francia sino también las más pequeñas e insignificantes comunas rurales, como asimismo los distritos y los barrios de las poblaciones, debían adquirir una independencia completa. Creían que un autonomismo tan integral y absoluto no habría de ocasionar la atomización y divergencia de los intereses; por el contrario, sentaría las bases para una federación que habría de extenderse, por encima de las fronteras de Francia, hacia todos los países de la tierra. El punto de vista de estos federalistas no es de perspectiva local o nacional, sino universal. Y si los municipalistas y los federalistas-relativistas desean asegurar la subsistencia de la nación mediante una cautelosa ampliación de la autonomía comunal, los autonomistas absolutos, por su parte, quieren resquebrajar y demoler todas las barreras exteriores e interiores de la centralización nacional.

En el concejo de la Comuna, los partidarios de la autonomía absoluta de los municipios constituían una minoría muy reducida. Pero la fuerza de los hechos hizo que la Comuna asumiera como propia, hacia el exterior, la concepción fundamental de este grupo acerca de la organización política de Francia. Fue así que el 19 de abril el concejo aprobó sin discusiones una "Declaración al pueblo francés” como la declaración de principios oficial de la Comuna, que trasuntaba el espíritu del federalismo extremo sostenido por los idealistas libertarios.



Este programa oficial de la Comuna fue, básicamente, la obra de Pierre Dennis. Lissagaray escribe acerca de este periodista que con sus artículos en el *Cri du Peuple* procura autonomizar al país a toda costa. Y realmente Denis no traza límite alguno a la autonomía local, a la que considera como la palanca que pondrá en movimiento al progreso de la sociedad y de la cultura.

La "Declaración al pueblo francés" surgió del deseo de tranquilizar a las poblaciones de provincias acerca de los propósitos de la rebelión parisiense, y de quitar argumentos a la propaganda enemiga, que

buscaba atribuir a la Comuna el carácter de un régimen terrorista dictatorial. En esa declaración la Comuna se reconoce partidaria de la autonomía absoluta de cada municipio de Francia. Al mismo tiempo, atribuye a la Revolución el mérito de haber conservado la unidad del país; no, por supuesto, la unidad por medio de los comisarios de 1793, sino la unidad de la Fiesta de la Federación de 1790. "Nuestros enemigos se engañan o engañan al país cuando acusan a París de querer imponer su voluntad o su supremacía al resto de la nación, y de tender hacia una dictadura que sería un verdadero atentado contra la independencia y la soberanía de otras comunas. Se enga

ñan o engañan al país cuando acusan a París de procurar la destrucción de la unidad francesa, lograda por la Revolución con las aclamaciones de nuestros padres que habían acudido a la Fiesta de la Federación desde todos los rincones de la vieja Francia." Se dice allí que la unidad federalista está en oposición a todas las formas del Estado conocidas hasta entonces. La unidad del imperio, de la monarquía y del parlamentarismo no fue otra cosa que la centralización del despotismo, arbitraria, molesta, carente de sentido. En cambio, la unidad que busca París consiste en el acuerdo voluntario de todas las iniciativas locales, la cooperación espontánea de todas las energías 



personales en la realización del objetivo común, del bienestar, de la libertad y de la seguridad general. Es cierto que la Declaración prevé también una instancia centralizada, pero ésta no estará formada sino por las delegaciones de las comunas federadas y no dispondrá de ningún medio de dominación. El ejército permanente será disuelto y reemplazado por la Guardia Nacional, cuya oiganización y comando quedarán en manos de las diferentes comunas. De esta manera, las comunas no sólo reglarán por sí mismas sus asuntos, sino que tendrán influencia directa, además, sobre el cuidado de los intereses generales. Ellas solas habrán de decidir si quieren pertenecer o no a la

federación.

París presenta ciertas condiciones para adherir a una federación francesa. Dicen los hombres del ayuntamiento que la delegación de las comunas deberá efectivizar y garantizar la libertad del individuo, de conciencia y de trabajo. Además, París se reserva la facultad de implantar, en su territorio, reformas económicas (con lo que traduce su voluntad de transformar las condiciones sociales existentes).

Naturalmente, los revolucionarios que propagaban un federalismo tan avanzado se ocuparon del problema de si un gobierno central puede tener siquiera alguna justificación. P. J.Proudhon, que en sus obras tempranas se había manifestado por el anarquismo puro, llegó hacia el final de su vida a la convicción de que, si bien las facultades del gobierno se verán disminuir cada vez más por la constante labor revolucionaria, no desaparecerán jamás del todo, así como tampoco desaparecerá por completo la autoridad. El mismo pensamiento, formulado negativamente, lo hemos encontrado en el diario íntimo de Elias Reclus. Charles Beslay quiere un gobierno reducido a la mitad, para salvaguardar los intereses nacionales. La "Declaración” de Pierre Denis no arroja luz sobre el asunto, pero es lógico que la "autonomía absoluta” de que habla sería incompatible



con la existencia de un poder gubernamental. Por otra parte, nada se expresa allí acerca de la competencia y de la duración del mandato de la proyectada administración central, integrada sobre base federativa. Observadores críticos, como Elias Reclus, pronosticaban que la actuación de ese organismo traería como consecuencia, forzosamente, la anulación de las autonomías comunales.

Ante aquella evidencia, algunos federalistas llegaron a la conclusión de que había que prescindir de toda clase de gobierno. Jules Nostag, un miembro de la Internacional que sustenta esa tesis, se apoya en

este punto sobre la autoridad de Jean Jacques Rousseau: "En el instante en que un pueblo se hace representar, ya no es libre, ya no es nada.” Nostag opina que el reconocimiento de que la soberanía no es en manera alguna susceptible de delegación, constituye la única consecuencia posible de extraer de la teoría del contrato social. Y añade: si el célebre filósofo aboga en otra parte de su obra por la representación popular, ello significa que se contradice. El verdadero soberano no es sino aquél en cuyas manos se encuentren siempre los poderes legislativo y ejecutivo. Cuando la sociedad delega su soberanía en una de sus partes, prácticamente la ha perdido. Aquellos, poderes deben residir en cada una de las partes del conjunto, es decir, en manos de todos.

La única forma de gobierno que, según los federalistas, puede ser compatible con la libertad social, es aquella cuyo poder tiene su base en cada individuo, y a la que Proudhon llamaba el "selfgovemment” ("gobierno de sí mismo”) o "anarquía”.

Sin embargo, Jules Nostag no se contenta con estas comprobaciones teóricas, sino que procura hacer inteligible a sus lectores, en forma práctica, la sociedad sin gobierno que imagina. Reproduzcamos con unos pocos trazos el cuadro que diseñó. La base de la sociedad es la comuna.

Ella es soberana; forma una comunidad por sí misma. Cada 



domingo, los habitantes se reúnen en la asamblea popular.

Cuando surge un problema que atañe a varias comunas al mismo tiempo, como por ejemplo la construcción de una carretera, de un ferrocarril, etc., se forman en las distintas localidades comités que tienen por objeto explorar la zona y hacer una pacífica propaganda en favor de su proyecto, que habrá nacido de la voluntad de los miembros de sus respectivas comunas. Si obtienen éxito, podrá surgir de la unión de varias comisiones locales un "comité de distrito”.

El distrito se compone de 500 comunas y equivale, en forma aproximada, aunó de los actuales "departamentos”.

Pero su existencia no es permanente, sino circunscripta a cada caso, para alcanzar determinados objetivos. Una vez que el comité de distrito, que se reúne en el ayuntamiento de cualquier comuna situada en el centro de la zona, ha dado termino a su cometido, se disuelve. Idéntico proceso puede repetirse en una escala superior, si el interés por el referido proyecto abarca territorios más extensos. Las regiones se componen de diez distritos y su alianza forma, a su vez, la federación general. Las comisiones antes mencionadas constituyen tan sólo equipos de trabajo, y no poseen ninguna atribución decisoria o ejecutiva. Cuando han elaborado su proyecto, envían el informe a las comunas interesadas y se disuelven. A estas últimas les corresponde decidir en pro o en contra de algo y expresar su voluntad por medio de una nueva delegación.

Jules Nostag afirma que un contrato social asentado sobre tales bases será tan ventajoso para los hombres que ya no habrá lugar para un gobierno.

Pero regresemos de la región de los sueños futuristas para volver a asentar la planta en el terreno de las divergencias de aquella época. Este terreno era, para los federalistas consecuentes, el de la estructura política de la Comuna parisiense. Sus planes de descentralización encontraban aquí los mayores obstáculos, no sólo



por el lado de los centralistas, sino también por el de los federalistas moderados. Y no era solamente el jacobino Félix Pyat, sino también el proudhoniano Georges Duchéne y el municipalista A. Gaulier quienes sostenían que la capital de Francia sólo podría subsistir formando una unidad política por sí misma. De la otra parte no faltan, empero, comunalistas que no quieren ver en la Comuna otra cosa que una federación de barrios autónomos. No estaban huérfanos de partidarios ni de argumentos, pues del mismo modo como la Comuna de la Revolución Francesa había sido creada y siempre revitalizada por la acción de las "secciones” de París, también la Comuna de 1871 debía

su nacimiento a la actuación independiente de los distritos parisienses. El 18 de marzo no hubo una conducción única del levantamiento. Recién en la tarde de la victoriosa jomada revolucionaria se reunió el comité central de la Guardia Nacional. Hasta ese momento, todas las iniciativas habían estado en manos de los comités de vigilancia y de los consejos locales de la Federación de la Guardia Nacional. No puede asombramos que muchos defensores de la Comuna vieran en la acción autónoma de los barrios la auténtica fuente de poderío de la revolución.

Quienes así pensaban no se cansaron, una vez elegido el concejo comunal, de oponerse a este nuevo centralismo surgido en el seno de París.

Dentro del concejo comunal no encontró oposición el pedido de que se reservara para sus miembros la administración de los distritos. Pero cuando el 5 de mayo declaró el delegado de guerra, Rossel, que era necesario crear comisiones de distrito manejadas desde arriba, y encargadas de reclutar conscriptos y perseguir a los refractarios, se vio enfrentado por una oposición federalista que hizo fracasar su proyecto. Arthur Amould propuso que se dejara a cada barrio la elección de los medios que quisiera aportar. Ostyn agregó que era necesario distribuir las 



competencias, pues ello surge del principio democrático.

Dupont expresó sus temores de que la población tomara esa medida como el acto de un nuevo régimen autoritario y que recibiera a los nuevos funcionarios con las palabras:

"Ya veis: hacéis de los municipios vuestros agentes de dominio, como lo hacía Jules Favre.”15

Después de creado el Comité de Salud Pública, y a medida que la

corriente jacobina iba prosiguiendo, cada vez con menos obstáculos, su política gubernamental, mayor fue el énfasis con que laminoríaexpuso sus principios federalistas. Finalmente expresó, en una declaración pública, que se proponía abandonar el ayuntamiento y proseguir la lucha desde cada uno de los distritos. En esa circunstancia escribió Jules Vallés en el *Cri du Peuple* que la minoría había vuelto a la idea comunalista y federalista que inspirara a la revolución del 18 de marzo. Ahora iba a demostrar lo que valían la descentralización, la fuerza y el realismo de la idea comunalista.

Fuera del concejo comunal había un número aún mayor de socialistas para quienes aquél constituía una rémora molesta. El periódico *Proletaire* llegó a calificar a los hombres que se reunían en el ayuntamiento como los

"explotadores de la Revolución” y a incitar a las masas a obrar libremente. El periódico socialista-libertario del distrito XI decía que la Comuna no se agotaba en el nombramiento de representantes populares, sino que ella era el pueblo mismo, cuya fuerza residía en los barrios y en todas partes en que se reunieran hombres asqueados del yugo de la esclavitud. Este mismo periódico, con el fin de concretar su federalismo, publicó un proyecto de constitución comunal de tipo federativo, la que debería ir acompañada por una organización igualmente libertaria y descentralizada de la defensa militar.

El federalismo revolucionario, al que hemos conocido a la luz de documentos de la época de la guerra civil en sus 



diversos matices, pero sobre todo en sus dos expresiones principales: la positivista-relativa y la idealista-absoluta, fue posteriormente desarrollado y fundamentado en forma sistemática por dos ex miembros del concejo comunal, Gustave Lcfrancais y Arthur Amould. Ambos pertenecen, por su temperamento, al grupo de los "idealistas”16

El autor del *Etude sur le mouvement communaliste de 1871,* la más seria de las apreciaciones federalistas acerca de la rebelión de la Comuna de París, fue Gustave Lcfrancais. cuyo comunismo lo hace acérrimo

enemigo de la teoría económica mutualista de Proudhon. Sin embargo, sus concepciones acerca de la organización política de la sociedad poseen una base directamente proudhoniana.

Con las palabras de este clásico del socialismo libertario ataca Lcfrancais. en la introducción a su estudio, la forma centralista de gobierno, en la que ve el origen de todos los males de la sociedad. En su cita, expresa que dicha forma está en oposición con el derecho y la justicia, por encontrarse preñada de la idea de dominación y por excluir toda responsabilidad personal. Es, además, contraria a la igualdad social, ya que vive de privilegios y de estados de excepción.

Pero Lcfrancais lleva sus conclusiones más allá de lo que lo había hecho Proudhon en su *Principe fédératif* A su entender, la revolución debe ir tan lejos en la tarea de descentralizar, que el gobierno quede reducido a una mera función administrativa y la comuna obtenga su "plena autonomía”. Propone como objetivo de la Comuna, no el de descentralizar el poder del gobierno y realizar algunas reformas federalistas en los engranajes de la administración del Estado, sino el de restituir la soberanía a cada uno de los miembros de la sociedad, haciendo desaparecer con ello el poder gubernamental.

Sólo la Comuna debería tener el derecho de organizar un servicio de policía de seguridad. Pero las facultades de la Comuna no tendrían que limitarse a los asuntos de interés 



local, sino extenderse asimismo a la regulación de intereses regionales y nacionales, de aquellas necesidades comunes que Charles Beslay quería poner en manos de una administración departamental, o, en su caso, de un gobierno.

Lcfrancais piensa que esta función debería estar a caigo de delegados elegidos por las comunas, con mandato revocable en cualquier momento, y que solo actuarían como gestores, no como gobernantes.

En opinión de este comunalista, la Comuna de París de 1871 cumplió

sólo en forma muy deficiente su misión federalista. Y por ello mismo, añade, tenía que sucumbir, ya que solamente esa misión fundaba su legitimidad. El centralismo revolucionario, escribe Lcfrancais. destruyó desde adentro la justificación de la existencia de la Comuna, sacrificándola a una vana ilusión: la de pretender dirigirlo todo.

Con un rigor lógico que debió de sonarles a pedantería a los enemigos que tuvo en el mismo campo de la Comuna, Lcfrancais se aferra a sus principios federalistas en el tratamiento de cada uno de los problemas. Sostiene que las resoluciones de la asamblea comunal de París sólo hubieran debido tener validez para esta misma comuna.

Todos los decretos de índole general, como el que abolía el reclutamiento, el que disponía la separación de la Iglesia y el Estado, etc., hubieran tenido que estar precedidos por una advertencia que rezara: "En lo concerniente a París.”

Su federalismo abarca también la organización interna de la Comuna. A su juicio, por causa de la actitud centralista que asumió en los asuntos internos de París, la Comuna traicionó el principio al que debía exclusivamente su nacimiento. De entrada, en forma categórica, Lcfrancais rechaza la existencia de un parlamento central de la Comuna. Hubiera preferido ver, en lugar de esta "nueva delegación de la soberanía popular”, un comité ejecutivo cuya función consistiera tan sólo en llevar a la práctica las resoluciones que tomaran las asambleas de los barrios.



De la misma manera, el autor de la conceptuosa *Histoire populaire et parlementaire de la commune*, Arthur Amould, está en el terreno del federalismo "idealista”.

Define a la Comuna como la situación de libertad ilimitada e incondicionada del pueblo. Relata que en 1871, en medio de la más profunda humillación nacional, París despertó a una libertad completa, que nunca había conocido hasta entonces. Cuando los hombres de la revolución de setiembre hubieron partido hacia Burdeos y el ejército entregado sus armas a raíz de las cláusulas del

armisticio, fue el momento en que, al decir de Amould, la Comuna comenzó de hecho su existencia. Había descendido el desprecio sobre los jefes militares derrotados por el enemigo. No quedaba hombre alguno cuya voz tuviera autoridad suficiente como para hacerse oír. Ninguna policía osaba aparecer en las calles. El único poder público existente era de carácter anónimo y estaba representado por todos y cada uno. Como vemos, la forma en que se le aparece a Arthur Amould el ideal de la Comuna, y el modo en que cree que ese ideal fue realizado durante los primeros días de la revolución de París, no es sino la anarquía, es decir, la libertad sin trabas y la completa independencia del arbitrio individual. Traducido a la situación general del país, esto significa: ruptura con toda autoridad gubernativa centralizada y, literalmente, "reintegro de la acción y de la independencia a las fuerzas vivas de toda la nación; reemplazo del Estado por la libre federación de estas fuerzas, cuyo asiento natural es la Comuna". Amould exige la autonomía absoluta de cada comuna, pero de ningún modo sueña con el separatismo ni con la atomización nacional e internacional. Todo lo contrario: su ideal consiste en la unión más perfecta posible de los hombres, no sólo de los de las comunas de Francia, sino de los de las comunas de todos los países. Con el fin de aclarar al lector la diferencia entre la unidad de tipo centralista, que él repudia, y la unidad 



federalista, que añora, utiliza el autor para la primera el término "unidad” *{imité),* y para la segunda el de "unión”

*(unión).* Define a la "unidad” como la información de los hombres por medio del Estado unitario, y a la "unión”

como la relación orgánica entre los hombres por medio del libre acuerdo. La "unión” significa aquí otra cosa que el contrato social en su forma concreta, tal como ha sido definido por Proudhon. La unión se limita siempre a objetivos concretamente determinados. Su

finalidad es siempre un interés común inmediato, o bien la realización de un ideal político y social común, de efectiva vigencia. Todo lo demás lo deja librado al individuo.

La "unidad”, por el contrario, expresa Amould, es un pesado yugo que unce a todas las manifestaciones vitales.

Es comparable a un gran edificio dentro del cual ninguno puede moverse sin arrastrar consigo a todos los demás, pues está atado a ellos como el esclavo a su cadena. Siempre se le sacrifica a la unidad más de lo que de ella se obtiene, ya que cada uno de los grupos naturales encadenados por la misma es aplastado por el enorme poder conjunto de todos los otros grupos. Por esa razón, sobre cada individuo y sobre cada colectividad parcial pesa, en el régimen de la

"unidad”, la masa total. El comunalista encuentra el origen de esta unidad centralista, a la que califica como un tumor canceroso en el cuerpo de Francia, en el espíritu de dominación del Imperio Romano. Desde allí añade, ha pasado a la Iglesia Romana, en cuyo seno se transformó en la teoría del Estado católico-monárquica del absolutismo.

Actualmente, el pueblo ya no cree en Dios ni en el Rey, pero continúa adorando al símbolo de ambos, al Estado unitario, del que lo espera todo, como el niño que clama por la luna.

Así como la "unión” equivale al contrato social concreto de P. J. Proudhon, la "unidad” representa al contrato social abstracto de J. J. Rousseau. Este último no es, para Amould, sino una mera ficción. Expresa que la unidad con 



la que suenan los reaccionarios y algunos revolucionarios, sería verdadera tan sólo si todos los hombres fueran iguales. Pero en los hechos, la humanidad se compone de continentes, naciones e individuos, cada uno de los cuales posee sus características especiales. Amould espera, mediante la "unión” federalista, poder superar lentamente las divisiones de la humanidad en grupos recíprocamente antagónicos, tal como existen en la actualidad a raíz de las desigualdades apuntadas.

También él sueña que la humanidad llegue a ser un todo unitario.

Dice que vendrá una época en la que los hombres hablarán un solo idioma, en la que ya no existirán naciones, sino solamente individuos llegados a la íntegra fusión de todos sus intereses. Entonces se habrá alcanzado la verdadera unidad, pero no tendrá nada de tiránico, pues no habrá sido creada mediante la violencia, sino por el camino del espíritu en su evolución natural. Agrega, sin embargo, por precaución: también en aquellas lejanas épocas deberá estar garantizada la absoluta autonomía del individuo y del grupo, formados en diferentes climas, latitudes geográficas y condiciones de vida. La humanidad, concluye, sólo podrá subsistir como un retrato de la gran naturaleza, cuyo principio básico es el de la diversidad dentro de la unidad.

"Desde la larva hasta el sol, desde el grano de arena hasta la inmensidad sin límites, por todas partes existen la concordancia, la armonía, la solidaridad, pero también por todas partes la diversidad, la independencia, la autonomía."

Como pocos, el libro de Amould permite reconocer el fondo universalista del federalismo revolucionario. En última instancia, no son la comuna o el individuo quienes le interesan, sino la humanidad. Cuando por amor al individuo aboga en favor de la libertad de la comuna, lo hace porque considera que el individuo independiente y responsable es el único recipiente idóneo para contener al espíritu de unión entre los pueblos.



B .- L a Revolución



**I. La Revolución como vivencia y pensamiento** De nuestra descripción del comunalismo surge, a pesar de lo que afirman en contra sus enemigos republicanos, que la idea de la Comuna estuvo estrechamente relacionada con el pensamiento de la Revolución.

Los historiógrafos liberales encontraron en las comunas francesas de épocas antiguas y modernas los refugios y bastiones del progreso social y espiritual. Las comunas centralistas de los hebertistas de 1793 y de los blanquistas de 1871 debían actuar como instrumentos para la coercitiva implantación de programas revolucionarios.

Los socialistas libertarios del siglo XIX vieron en la comuna federalista un nuevo paradigma social, el camino y simultáneamente la meta de la revolución. Ésta, la Revolución, sirvió de guía inspiradora a toda la voluntad y la obra de los comuneros de 1871.

Con el fin de penetrar más hondamente en esta voluntad y en esta obra, proyectemos nuestra mirada hacia la idea propiamente dicha de revolución.

Tal como se nos aparece en los testimonios documentales de la época de la Comuna, han contribuido a formar la misma antecedentes filosóficos, literarios y políticos. No pocas veces tropezamos con los nombres de filósofos de la Ilustración, principalmente de J. J.

Rousseau, cuyo Gontrato Social aun es tenido en gran medida como el texto básico de la Revolución. 



hace arrancar su conciencia revolucionaria, por encima del socialista Saint-Simon17 y del girondino Condorcet18, desde el filósofo evolucionista Vico.19

Junto a los teóricos se encuentran, en primera fila, los interpretes prácticos, los hombres de acción: Hébert, Chaumette, Anarcharsis Clootz, Marat; un poco en las sombras, y a menudo como ejemplos amedrentadores, aparecen Robespierre y Saint-Just211. Supera a todos como discípulo teórico y práctico, como ejecutor y en ocasiones como antípoda de los mismos, el autor del libro *La idea general de la*

*Revolución en el siglo XIX,* Pierre Joseph Proudhon.

Sin embargo, la tradición filosófica y el ejemplo histórico no bastan, por sí solos, para generar una conciencia capaz de traducirse en acción contra un mundo de enemigos. El revolucionario surge en la matriz de un intenso sentimiento, y sólo posteriormente su intelecto busca, con el apoyo de ejemplos históricos, foijarse una doctrina que le sirva como arma contra los obstáculos de índole moral y física que el mundo circundante le opone.

Pero es un arma de doble filo, pues el revolucionario prisionero de su doctrina pierde fácilmente la vitalidad de su sentimiento y el manantial energético de su conciencia.

Si intentamos atravesar el caparazón doctrinario para alcanzar el meollo humano de la revolución, tenemos que buscar personajes que se situaron, como hombres, por encima de las teorías en cuyo nombre combatieron.

Personalidades de ese cuño fueron Elias Reclus y Louise Michel.

Veamos lo que escribe aquel hombre de esta mujer. "La sencilla maestra de Montmartre -dice Reclus- posee un alma heroica como la de Juana de Arco o la de Garibaldi". En otra parte sostiene que la abnegación de Louise Michel merecería ser admirada por quienes veneran la *Imitación de Cristo.*

Esa comparación con la Doncella de Orléans la encontramos asimismo en otros personajes de la literatura 



comunalista. Pero aquí no aparece tan fuera de lugar como en estos donde acaso los hombres de la política partidista se ven honrados con dicha analogía por sus seguidores. Si bien es cierto que hay un abismo entre las concepciones sostenidas por la cristiana y fiel vasalla de su rey, del siglo XV, y la revolucionaria atea del siglo XIX, todo aquel que conoce la ingenua comunicabilidad de la comunera, su estilo puritano de vida, su desprecio de todo cálculo político, su desenvuelta franqueza ante el tribunal de guerra e incluso sus costumbres exteriores, siente que así y todo subsiste entre ambas mujeres un parentesco espiritual.

De vuelta de su deportación, Louise Michel se convirtió para los ciudadanos conservadores en la representación de un sanguinario espectro aterrante. Para los obreros revolucionarios se transformó, en cambio, en una figura de leyenda, en una santa. Efectivamente: tal como se nos aparece a través de sus *Memorias*, la vida de la "buena Luisa" se identifica con la santidad. Este último carácter se lo confiere la devoción que la colma, devoción hacia una sola cosa: la idea de la Revolución.

Su vínculo con la Revolución es de una índole personalísima, y tan fuerte como el que la une con sus seres más allegados. De la muerte de su única amiga, la hermana de Teófilo Ferré, el mártir a quien amó, se consuela diciendo que aún le quedan la madre y la Revolución. Pronto moriría también su madre y solo le quedaría la Revolución.

Esta lo representa todo para la comunera: el devenir de la naturaleza, el misterio del arte, la claridad del conocimiento científico, el amor; en suma, la vida misma.

Atribuye ese hecho a experiencias de su más temprana infancia: "Estoy enamorada, sobre todo, de la Revolución.

No podía ser de otra manera: el viento que soplaba en mi vieja casona, los ancianos que me criaron, la soledad, la enorme libertad de mi infancia, las leyendas, la ciencia todo ello debía de abrirme los oídos a todas las armonías,



el espíritu a todos los fulgores, el corazón al amor y al odio. Todo se halla confundido en un solo canto, en un solo ensueño, en un solo amor: La Revolución”.

La experiencia revolucionaria tiene una doble raíz psicológica: una estética y la otra ética. Podría decirse también: una pagana y la otra cristiana. En sus poemas, Louise comparalas conmociones sociales con las catástrofes de la naturaleza. La furia de los ciclones que experimenta la deportada en Nueva Caledonia la trasportan a un grado tal de entusiasmo y éxtasis que le hacen olvidar toda la

desgracia que el vendaval ha desencadenado sobre hombres y bestias. En medio del tronar de la artillería de Versalles, se sienta ante el armonio de una pequeña iglesia y deja que la arrastre la terrible armonía de la guerra. Atribuye sus muchas veces admirado heroísmo a la influencia de una impresión estética. Al respecto escribe: "Dicen que soy valiente. Lo que sucede es que mi sentido artístico queda aprisionado por el modo en que el peligro se me aproxima”.

La revolucionaria ama todo lo fuerte, lo varonil y caballeresco. Le gustan los lobos, los leones y los tigres.

Preferiría entablar combate con señores feudales de la Edad Media o con zares de Rusia, antes que con diputados burgueses. Aquéllos, opinaba ella, aunque crueles, habían sido salteadores leales y valientes, mientras que los tiranos a quienes se enfrentaba eran sujetos míseros e hipócritas.

Asiste a menudo, vestida con ropas masculinas, a asambleas donde la entrada de mujeres está prohibida. Su indómita voluntad de ser libre, su desprecio de toda servidumbre, su odio contra todo despotismo moral y físico, no le permite retroceder siquiera ante el procedimiento del terror.

Como reverso de la medalla, Louise Michel es una mujer que ama y compadece a toda criatura viviente. Dice que en labase de su irritación contra los poderosos encuentra, hasta donde la memoria le es fiel, su estremecimiento por las torturas que el hombre inflige a los animales. El trato 



cruel que recibían los animales domésticos de parte de ignorantes campesinos, victimas a su vez de sus penosas condiciones de vida, habría sembrado en su alma el primer germen de convicciones revolucionarias.

Durante el viaje por mar que la lleva a la deportación, la revolucionaria sufre por los orgullosos albatros a quienes se tortura hasta la muerte a causa de sus valiosas plumas.

Es adversaria tenaz de la vivisección. A los amigos que le dicen que

reserve su clemencia para el género humano, les responde que no se puede separar una cosa de la otra, por cuanto el corazón del animal es como el corazón del hombre y el cerebro del animal es como el cerebro del hombre: receptivos a la sensación, creados para el conocimiento.

El factor más poderoso de la conciencia revolucionaria es el humanitarismo.

Relata el editor de sus *Mémoires,* que Louise Michel vivió siempre para los demás, trabajando para parientes, amigos y extraños. Una vez, añade, de una gira de agitación a la que había partido con ropaje nuevo, regresó, para consternación de su madre, con un mísero vestido.

Siguiendo el ejemplo del santo Martín, había regalado el nuevo a una desdichada mujer de Saint-Etienne.

El mismo sentimiento que brinda a sus conciudadanos, Louise Michel lo ofrece a los nativos de Nueva Caledonia, cuya rebelión contra las autoridades coloniales francesas termina sofocada con el apoyo de deportados de la Comuna parisiense. Su sentido de la solidaridad no sabe de fronteras nacionales. En especial, le preocupa el destino de las mujeres. Opina que la situación de la mujer de todas las clases no es la que por su condición humana le corresponde, y la tiene por aliada natural del proletariado. Muy próxima se siente, por supuesto, de las más desdichadas de su sexo, de las obreras a quienes sus maridos castigan y de aquellas que, procurando eludir ese destino, van terminando sus atroces existencias en algún burdel o en alguna cárcel de mujeres.



Este aspecto ético de la conciencia revolucionaria es al mismo tiempo de naturaleza mística y racional. Religioso es el auto sacrificio fanático y sentimental por el bien de los semejantes; racionalista, la dedicación a las cosas de este mundo y la fe optimista e incondicional en el triunfo definitivo de la razón y de la ciencia. La revolucionaria es consciente de estas dos caras de su ser y las atribuye a la influencia simultánea de dos tipos de educación: "Yo atendía al mismo tiempo a mi tía, católica ferviente, y a mis volterianos abuelos. Buscaba, conmovida por extraños sueños, como la aguja enloquecida por los ciclones busca el norte. El norte era la Revolución'.

Conceptualmente, la palabra "revolución” tiene dos acepciones para Louise Michel. La primera, tomada de la filosofía de la historia, designa como "Revolución” en general al devenir del universo, que siempre ha existido y nunca acabará, y en particular, a la evolución del hombre hacia grados cada vez más altos de la existencia. En el curso de esa evolución se alternan el lento y sosegado germinar de nuevas ideas, con la rápida y violenta irrupción de nuevas realidades. La "Revolución” abraza, por consiguiente, a la evolución y a la revolución propiamente dicha. Ella constituye el movimiento y la vida, por oposición a lo inmóvil y a la muerte. La fuerza dinámica del movimiento está dada, de un lado, por la lógica y claridad del pensamiento; del otro, por el amor y la entrega al ideal de justicia. Además, viene en su ayuda el impulso de liberación. La libertad individual es a un tiempo su medio y su fin. Según cree Louise Michel, esta Revolución no encontrará jamás su meta definitiva sino que continuará siempre en marcha en busca de inéditas y nunca imaginadas etapas de la vida humana. Se traduce en ella la magnitud ilimitada del mundo y de las posibilidades vitales. " ¿ E s este el fin? No, sin duda.

Después y siempre, viene el crecer inconmensurable de todos los movimientos dirigidos hacia la luz y la libertad, el 





desarrollo de individuos nuevos de los que apenas poseemos los rudimentos, y todas aquellas cosas que nuestro limitado entendimiento no puede siquiera vislumbrar”.

La "Revolución” es, por otra parte, como expresión de una esperanza personal, un obj etivo práctico y como tal, una cosa única, concreta. Equivale al victorioso retomo del 18

de marzo abreve plazo. En aquel día, piensa Louise Michel, tendrá lugar el combate definitivo entre pueblo y tirano, entre la razón y la

superstición, entre la vida y la muerte, entre revolución y reacción. La Revolución no significa ya, aquí, un principio filosófico eterno, sino una jomada de esperanza, de lucha y de decisiones; el Armagedón en el que Dios y el Demonio libran su último combate. El día de la Revolución será el día de la Razón, pues en él triunfará la luz del saber y del entendimiento sobre las tinieblas de la ignorancia. Será el día de la libertad, pues barrerá del mundo a la filosofía autoritaria como así también a toda autoridad política y económica, permitiendo al hombre un despliegue sin trabas. Será, por último, el día de la justicia y de la liberación de todos los débiles y oprimidos, el día de la venganza por todas las injusticias sufridas, ya que junto con el poder de la autoridad desaparecerán de entre los hombres todos los órdenes jerárquicos y las diferencias de clase, y también la mujer se colocará, por primera vez, en igualdad de condiciones junto al hombre. La Revolución será una ruptura con el viejo mundo. Inaugurará un mundo totalmente nuevo, cuyas leyes no pueden ser comprendidas por los hombres de la actualidad. De lo que ha de venir después de aquel día no debe intentar ocuparse el hombre de hoy; tampoco está capacitado para ello, pues pertenece por esencia al mundo viejo. Su misión consiste tan sólo en preparar y librar el último combate, del que no se puede saber en qué punto de la tierra tendrá lugar.

Estos dos significados del concepto de revolución no podrían ser conciliados dentro de un cuadro histórico 



construido sobre base lógica; pero en el espíritu intensamente impresionable y en el lenguaje poético de la comunera, confluyen hasta formar una amplia representación, un sueño de libertad y redención para la humanidad doliente de esta tierra.

La fe revolucionaria de Elias Reclus es más atemperada.

Su impulso ético no es menos poderoso que el de la maestra rebelde, pero cierta tendencia a una concepción fatalista de la vida y de la historia pone límites a un racionalizado optimismo del futuro. Su

concepto de la revolución oscila entre dos polos: el de la razón y el del destino.

Reclus asiste al 18 de marzo no con una fácil alegría, sino con una "severa melancolía y una definida tristeza”.

Conoce la problemática del movimiento e intuye las dificultades que se le opondrán. La idea de la victoria lo sume en las mismas reflexiones que la idea de la muerte; pero se siente dispuesto para ambas.

Cuando el concepto fue inaugurado en la Plaza del Ayuntamiento, Reclus aclama a la Revolución como la criatura del deseo y del amor de la población parisiense.

Ve asociadas con esa Revolución las más dilatadas esperanzas. "Si eres lo que creemos, serás la Nueva Era, serás la República de los Estados Unidos del Mundo, serás la Comuna universal”. Para conceder a su corazón henchido de alegría y al mismo tiempo atemorizado por negros pensamientos una hora de felicidad, se sienta por la noche sobre un banco del Puente de las Artes. Recuerda que el aire quieto estaba inundado de una inmensa claridad; le pareció que las profundas aguas estaban constituidas, como la pobre alma humana, por una mezcla inextricable de luz y sombras.

Las olas, moviéndose con fuerza y al mismo tiempo con dejadez, se quebraban contra los obstáculos diseminados aquí y allá, con un brillo argénteo y un murmullo suave, apagado por la distancia. Al observador sentado sobre el Puente de las Artes, la corriente del río se le antoja una imagen de la 



historia humana y de sus revoluciones: "Lo mismo hacen las generaciones, deslizándose raudas y fatales hacia el océano y la muerte eterna y el eterno renacer. Las alas tropiezan con un guijarro o con ellas mismas, y del choque se desprende un rayo de luz o un grito de dolor, suave porque se lo oye desde lejos. La Revolución nos transporta y arrastra. . .¿hacia que escollo?”

Apenas se hace evidente que la criatura, la Revolución, traicionará las esperanzas ilimitadas que sus padres habían puesto en ella, que sucumbirá en la lucha contra su poderosísimo rival y consigo misma,

con su propia problemática, y que se hundirá en el sangriento caos, considera que es ridículo pretender, como individuo, torcer el rumbo que va tomando el acontecer social. El 21 de mayo deja escapar Elias Reclus el resignado grito de que el hombre no es más que una ínfima partícula de un todo infinitamente grande; su vida personal es diminuta y miserable; y cuando se pone en contacto con la vida universal, con la enorme historia humana, aprende que éstas son ciegas y crueles.

Sin embargo, este fatalismo desesperante no llega a extinguir la fe de Reclus en la misión de los hombres y en su libre albedrío. En medios de la locura, de la bestialidad y del sufrimiento de la sangrienta Semana de Mayo, esta fe se mantiene enhiesta y encuentra palabras de fortaleza y consuelo: "Y aun cuando Francia sucumbiera, le quedaría la gloria de haber muerto por la idea social, la más elevada, la más comprensiva, la más fecunda que haya formulado la sociedad hum ana...”

Entregarse valerosamente a la corriente de la historia, que conduce a la muerte eterna y al eterno renacer; cumplir con el constante imperativo de plantarse con fuerza, con testarudez, frente a las presuntas necesidades de cada día; obrar según los dictados de la razón y de la justicia, aun sabiendo la inutilidad de ese esfuerzo en presencia del acontecer universal: en ello consiste la conciencia revolucionaria de Elias Reclus.



Es escaso el número de quienes tienen una idea tan clara y consciente de la revolución como la poseen Louise Michel y Elias Reclus. Cuando pasamos revista a las diferentes tendencias del tiempo de la Comuna, comprobamos una enorme diversidad en sus respectivos desarrollos. Las variaciones reconocen su origen en la disparidad con que los diferentes caracteres encaran su relación con los hechos reales. De aquí surge la tensión entre la praxis revolucionaria de los libertarios y de los autoritarios. Y la acción, por su parte, vuelve a ser reflejada por la doctrina. Así, los federalistas tienen fe, como Proudhon, en la eficacia espontánea de los valores morales, mientras que los

centralistas fundan su acción, como Hébert, Robespierre y Blanqui, sobre la eficacia moral del empleo de la fuerza. Pero tanto los unos como los otros basan la renovación de la sociedad -po r mucho que sus concepciones revolucionarias se encuentren teñidas de un tono anímico fatalista y de una filosofía determinista- sobre valores del espíritu, es decir, valores personales: la fe, el amor y la esperanza de los hombres; y solo esporádicamente se encuentran indicios de esa degradación de la conciencia revolucionaria que lleva el nombre de materialismo histórico.



## II. La Revolución Francesa juzgada

## por los comunalistas

La gran conmoción producida a fines del siglo XVIII lega a la posteridad, sin solucionarlas en su mayor parte, las cuestiones sociales que trajo a la luz del día. Las revoluciones de 1830 y de 1848 procuraron, cada una a su manera, desembarazarse de ellas, pero tuvieron que transmitir casi todo el legado a la menor de las hijas de la Gran Revolución: a la Comuna de 1871.

La criatura ofrece algunos rasgos exteriores semejantes a los de su madre. Aún no es capaz de tenerse completamente en pie por sí misma, pero ya se ha independizado de manera considerable y no teme rebelarse contra la autoridad paterna.

Sorprendente resulta la tendencia de la fracción mayoritaria en la asamblea comunal, de imitar en aspectos exteriores a los revolucionarios de 1793. Tras ella se oculta la propia inseguridad y la impotencia frente a los problemas que se les presentan.

Franco i s Víctor Hugo, un hijo del famoso poeta, hace objeto de una sátira mordaz a este afán imitativo, en el *Rappel* del 15 de mayo. La humanidad, escribe, parece condenada a reiterar una y otra vez la tragedia de 1793.

Los "asignados” y la guillotina constituyen los accesorios y elementos decorativos de este drama. El 5 de setiembre, el 31 de enero, el 31 de mayo, el 13 de germinal y el 9 de thermidor son los cinco actos que requiere el gusto del público. En cuanto a los personajes, son siempre



los mismos. Los papeles ya se saben de memoria, pues éste representa a Marat, aquél a Robespierre, un tercero a Danton, otro a Saint-Just, y no puede faltar tampoco el *Pére Duchéne.* Todas las escenas de la revolución han de desarrollarse ininterrumpidamente delante de los ojos del público. Vuelven a verse las caídas de estatuas de los reyes, las búsquedas de sospechosos, las arbitrarias detenciones, allanamientos de domicilios y censuras de prensa. De nuevo se asiste a la lucha entre hebertistas y jacobinos; de nuevo los cañones de la Comuna apuntan amenazadores a la AsambleaNacional; y para que nada falte en el programa, desde el fondo del escenario puede oírse el

acostumbrado grito de odio del Comité de Salud Pública.

Certeramente caracteriza el periodista, con dicha descripción, la mentalidad de una parte de los miembros del concejo comunal, pero ello no constituye un retrato, sino una caricatura, de la totalidad de la revolución del 18 de marzo; y él mismo forma parte del movimiento antitradicionalista que también figura en el seno de la Comuna y que, entre otras cosas, se manifestó en forma drástica por la espontánea quema de una guillotina.

En consecuencia, es también de lo más variada la manera como los comunalistas ven y juzgan a la Revolución Francesa. En la diversidad de sus interpretaciones de las distintas fases, partidos y personajes de la Gran Revolución, se reflejan sus propias divergencias doctrinarias acerca de las cuestiones fundamentales que interesan a la política revolucionaria. Desde este punto de vista, la Comuna puede ser dividida en un bando tradicionalista y en otro antitradicionalista. Los primeros se consideran continuadores de alguno de los viejos partidos de la Revolución. Los otros estiman que ya está superada la problemática que originó la formación de aquellos partidos, y quieren transitar por nuevos derroteros en procura de los viejos objetivos.



Entre los partidarios de la tradición, los unos veneran a Robespierre, los otros a Hébert y a la Comuna revolucionaria. Muchos elaboran una mixtura de jacobinismo y hebertismo, que responde a su peculiar mentalidad.

Los auténticos jacobinos se encontraban entre los republicanos formalistas, que se fueron distanciando de la Comuna a causa de las inclinaciones federalistas y socialistas de ésta22. El jacobinismo, tal como estaba representado en el seno mismo de la Comuna por un cierto número de ex diputados de 1848 y por numerosos oradores de

los clubes, coincidía -más en las palabras que en los hechos-con la concepción de los revolucionarios de la época de la Convención Nacional. El genio de Robespierre y del Comité de Salud Pública se exteriorizaba en el patetismo hierático, en las absurdas sospechas y en las vacuas amenazas.

Con todo y ser la corriente jacobina cuantitativamente poderosa en el seno de la Comuna, su insignificancia espiritual era tan notoria que no ha dejado, de acuerdo a lo que nos dice nuestra investigación, ningún documento escrito que merezca ser citado.[23]

Sin embargo, el ámbito de influencia de la tradición jacobina se extendía mucho más allá del círculo de los admiradores incondicionales del viejo Comité de Salud Pública. Abarcaba, sobre todo, a los blanquistas, que se decían sucesores de Hébert; y no perdonaban siquiera a sectores del socialismo "intemacionalista”.

Dentro de la doctrina blanquista rivalizan la tradición jacobina y la hebertista, esta última espiritualmente emparentada con la primera, mas distinguible de ella en importantes aspectos.

El carácter sacramentalmente virtuoso de un Robespierre, Saint-Just, o de su discípulo y profeta Filippo Buonarotti, se revela aquí por el enaltecimiento ilimitado de la idea, complementado con el desprecio inescrupuloso hacia toda vida individual; en una exagerada sobreestimación del 



espíritu de sacrificio del revolucionario progresista, y en la desconfianza hacia la acción espontánea del pueblo.[24]

La otra parte del blanquismo, la hebertista, no es por cierto menos autoritaria e inescrupulosa en la elección de los medios que la jacobinista, pero tiende, en contraste con ésta, hacia una libertad incondicional de las concepciones filosóficas y morales. Odia el dogma y el sacerdocio, y en lugar del "pathos" pone el cinismo.

Como un vocero de la tendencia nombrada en primer término, la

jacobina, podemos señalar a Gastón Da Costa.

Éste venera, sin embargo, a la Comuna de 1793 y en alguna ocasión aplaude también a los hebertistas, pero al mismo tiempo es partidario de sus verdugos: de Robespierre, del Comité de Salud Pública, de la tradición jacobina. Llega en esto hasta la afirmación de que la revolución del 18

de marzo de 1871 es exclusivamente jacobina, y de que los blanquistas de aquella época no fueron sino jacobinos.

De todos los líderes de la Gran Revolución, Da Costa se siente más cercano a Maximilien Robespierre. Opina que Condorcet fue un filósofo de la frustración nacido demasiado tarde, que por el interés de sus propias ideas tenía que morir en aquella época de revoluciones violentas. Da Costa ve en Danton25 un extraordinario exponente del espíritu burgués, una encamación del "laissez-fairc". Robespierre, en cambio, aquel hombre que con plena responsabilidad y sin provecho alguno para sí mismo actuaba en nombre de su idea, sin retroceder ante violencias de ninguna clase, constituye para el blanquista un símbolo de aquello que conceptúa como el factor más importante del progreso: el fanatismo revolucionario.

Un íntimo amigo de Blanqui, Gustave Tridon, fue de la otra parte el más conocido y eficaz divulgador del hebertismo. Tridon es un convencido de que las condiciones para el progreso revolucionario no residen en una virtud impuesta ni en una moral autoritaria dogmática,



sino en el sano instinto, la recta razón y el saber adquirido por los propios medios. La metafísica moralizante, que reclama para sí el dominio espiritual y material, constituye a sus ojos la piedra angular de toda reacción. Su ideal revolucionario es ateísta, marcadamente anticlerical y contiene elementos de espontaneidad y de antiautoritarismo. Todo esto lo encuentra compendiado el blanquista en la tradición del hebertismo. Por esa razón, coloca en escritos al sacerdote del Ser Supremo en la galería de los tiranos y pontífices, quienes a su entender coartaron la libertad humana en nombre del dogma; mientras que a los creadores del culto de la Razón, los líderes

de la vieja Comuna, los pone en el sitial de los mártires del espíritu libre. Sin embargo, Tridon comparte con los hebertistas su admiración por la violencia, y de ahí su falta de lógica en la valoración de la autoridad política. Al igual que los hombres de la vieja Comuna, y en contraste con la alta estima en que tiene a todo tipo de espontaneidad, permanece aferrado al centralismo y sus ataques a la dictadura no son de principio, sino sólo contra algunas de sus formas.

El hecho de que, en 1871, Tridon se acercara al bando antitradicionalista, permite extraer conclusiones referentes a la eficacia que reviste, también en el terreno de la organización política, el rasgo básico de la espiritualidad libre que caracteriza a la tradición hebertista.26

A medida que nos vamos alejando de los adeptos de la "religión de 1793”, comprobamos que algunos autores están situados sobre el umbral que divide al bando tradicionalista del bando consecuentemente antitradicionalista. Tienen de común con los primeros una adhesión, muchas veces más aparente que real, a determinados grupos y tendencias de la época de la Gran Revolución; y con los últimos, el repudio del culto a los antepasados que caracteriza a jacobinos y hebertistas.

Para Lissagaray, los auténticos héroes de la Revolución Francesa no fueron los convencionales ni los miembros 



del antiguo concejo comunal, sino las "secciones” y asociaciones populares de París, como asimismo aquel partido extremista cuyos adherentes merecieran de Marat el apelativo de *“Enrages”* [exaltados]. Robespierre constituye, para él, el prototipo del político oportunista. En el fondo lo responsabiliza, como así también a la tradición inaugurada por su ejemplo, de que el partido de Gambetta y de Louis Blanc abandonara la revolución de la Comuna a su suerte. Define a la actitud jacobina como el escepticismo del político frente a la aparición espontánea del espíritu revolucionario y como la desconfianza de la buiguesía en presencia del proletariado. "Así, por ejemplo

-escribe Lissagaray-, el Papa de la revolución, Robespierre, declaró inoportuno el impulso revolucionario del año 1791; inoportuno el grito de socorro de la París hambreada por los especuladores; inoportunas las exigencias del pueblo bajo para que se incluyera en la Constitución una cláusula acerca de política social; inoportunos los comisarios, sin cuya intervención Francia hubiera sido desmembrada; inoportunos los socialistas de Jacques Roux[27], a quien entregó a la muerte; inoportunas las asociaciones o clubes populares, después de cuya desaparición quedó extinguido todo el fuego revolucionario en París; también inoportuno, por ultimo, a Hébert, quien sin embaigo lo había ayudado a aniquilar a los socialistas."

Como vemos, el ajuste de cuentas que Lissagaray le hace al oportunismo, que sacrifica durante tanto tiempo a los demás hasta que acaba por ser declarado inoportuno y sacrificado él mismo, no se detiene siquiera ante los hombres de la antigua Comuna. Por otra parte, surge de su referencia a los comisarios que él mismo se encuentra aún profundamente adherido a la tradición centralista de 1793.

Los socialistas federalistas, a quienes examinaremos ahora, criticaban por igual, en nombre de su idea, a todas las tendencias políticas que se disputaron el poder durante 



la Gran Revolución. Reprochan a los girondinos su indiferencia ante la miseria de la población necesitada, y a los *Monagnards* su centralismo y sus métodos intolerantes.

En forma originalísima interpreta Odysse Barrot, en el *Fédérctliste,* que la idea revolucionaria de 1871 constituye una crítica, tanto a la mentalidad de 1789 cuanto a la de 1793, y al mismo tiempo una síntesis de ambas. Estima que la Comuna prosigue la obra comenzada en 1793 en lo que respecta al avance social. El pueblo asume, contra la burguesía, en nombre de la idea de igualdad, las mismas iniciativas

que antes asumiera aquélla en contra de la nobleza. Desde el punto de vista político, sin embargo, la revolución del 18 de marzo equivale a una reacción contra el centralismo de 1793 y una vuelta a la idea libertaria de 1789. La Comuna ha borrado del programa revolucionario las palabras "una e indivisible"; ha repudiado el principio de autoridad, que no es otra cosa que principio monárquico; ha adherido al principio federativo, constituye la idea republicana y liberal por excelencia.

A los ojos de este federalista, los viejos postulados de Libertad e Igualdad, entre los que se había abierto un abismo durante el trascurso de la Revolución, han vuelto a fundirse en un solo concepto con la revolución del 18 de marzo.

Benoit Malón, en cambio, no puede separar, ni siquiera al observar el pasado histórico, la lucha de clases de la lucha por la libertad, la revolución social de la revolución política. Para él, la fuerza del pueblo bajo fue siempre, asimismo, la vanguardia de la libertad personal. Cree que la Revolución Francesa fue centralista en razón de que era la revolución de la burguesía. Por consiguiente, estima que los típicos representantes, del espíritu burgués no fueron los girondinos federalistas, sino los autoritarios jacobinos.

En forma más profunda y crítica que los otros, estudia Gustave Lcfrancais la historia de la Revolución Francesa.

Gracias a sus experiencias, consigue zafarse por completo 



de la tradición. 'Felices los pueblos que no tienen historia,'

nos dice no recordamos cuál filosofo. Nosotros diríamos de buena gana: Feliz la Comuna, si ella no hubiera tenido tradición revolucionaria.’ Este comunalista rechaza la tradición revolucionaria en nombre de la misma idea de revolución. Sostiene que la Revolución Francesa no hizo más que proclamar esta idea, pero sin realizarla. Le reconoce como único mérito la Declaración de los Derechos del Hombre, que contiene en su fondo, dice, la negación del Estado y del concepto estatal. Para fundar este aserto, cita como ejemplo el artículo

28 de esa Declaración, que expresa que la sociedad entera se ve oprimida cuando uno solo de sus miembros sufre opresión, y de igual manera queda oprimido cada miembro cuando se oprime a la sociedad. Cita también los artículos 30 y 31, que reconocen a cada ciudadano cuyos derechos naturales sean lesionados, el derecho de resistencia, aún en el caso de que el poder trasgresor adopte las formas de la legalidad. El intérprete da a estas citas el significado de una sanción contra todas las constituciones y gobiernos existentes después de proclamada la Declaración de los Derechos del Hombre.

Todos ellos, dice, aun cuando actuaran en nombre de la revolución, han privado a los hombres de sus derechos naturales básicos.

Lcfrancais ve en la "razón de Estado” el escollo contra el cual tuvo que estrellarse la Gran Revolución, el auténtico polo opuesto de la idea revolucionaria. Todos los grandes hombres, dice, a quienes en la actualidad aun procuramos imitar, los girondinos, los hebertistas y los jacobinos, se convirtieron sin excepción alguna en prisioneros y víctimas de la razón de Estado, de aquel principio cuya destrucción constituía el fundamento y la tarea de la Revolución. Y si bien el crítico reconoce que, bajo la influencia de las guerras intervencionislas, el desarrollo de la Revolución Francesa tenía que desembocar forzosamente 



en el despotismo, no obstante ello afirma que por ese camino la misma encontró su muerte, y que portal razón tendrá que ser recomenzada sobre nuevos carriles y con prescindencia de los antiguos métodos.

Arthur Amould afirma, con otras palabras, la misma cosa. Responsabiliza de la decadencia de la Gran Revolución al desprecio por la tolerancia y a la violación de principios humanitaristas: "Después de los girondinos fueron los partidarios de Danton, luego los hebertistas, luego los moderados, luego los violentos, luego Robespierre y sus secuaces; y cuando la Convención se ensangrentó sin

medida, cuando hubo decapitado a todos los grandes hombres de genio, de acción y de convicciones, ella cae inerte, sin ideas, sin voluntad, en manos de los thermidorianos, quienes al día siguiente entregaron la República, anémica y maniatada, a Bonaparte". Arthur Amould no ocultó a sus colegas del concejo comunal las conclusiones prácticas que extrajo de su estudio sobre la Revolución. En lo que a él respecta, les dijo, jamás admitirá que se estigmatice como delito una opinión sincera y lealmente expresada.

Esta ha de ser también, por otra parte, la más provechosa enseñanza que los revolucionarios de todos los tiempos podrán extraer de las revoluciones que los precedieron.



**III. Los métodos de la lucha revolucionaria juzgados por los comunalistas**

1 . L O S PRINCIPIOS Y LA REALIDAD

El hombre consciente vuelve a encontrarse una y otra vez, en su querer, pensar y obrar, con la contradicción entre el ideal y larealidad. Este contraste queda patentizado, en la revolución, por la divergencia entre fines y medios, principios y métodos.

La voluntad revolucionaria dirigida hacia el ideal, choca con el escollo de las necesidades practicas del momento. En la lucha por el ser o no ser de la revolución, el instinto autoconservativo impone a menudo un obrar que se opone, precisamente, a aquello que el revolucionario en realidad quiere o ha tenido en mira. La revolución va a la deriva entre Estilla y Caribdis[28], y corre peligro de ser aniquilada por sus enemigos ostensibles o bien por los compromisos de sus propios partidarios.

El ejemplo disuasivo de la Revolución Francesa debe de haber llevado a los comunalistas a considerar seriamente este vital problema, vital también para su propia revolución. Como hemos visto, este problema se encuentra en la base de la interpretación que los hombres de la Comuna han dado a la Gran Revolución.

En los próximos capítulos, procuraremos que las opiniones de los comunalistas acerca de los métodos utilizados en su revolución iluminen dicho problema desde el lado práctico.



Escuchemos, en primer término, las voces de aquellos que tratan de ponerse a la altura exigida por ese problema.

La respuesta a esta cuestión de tipo filosófico depende, naturalmente, de cuáles sean las influencias que cada autor recibe de su propia filosofía de la vida, de la historia y de la revolución. Por otra parte; las condiciones psicológicas creadas por la situación de cada momento vivido juegan aquí un papel importantísimo.

Dicha importancia queda bien documentada a través de la literatura

periodística de la época de lucha, es decir, de los meses durante los cuales la praxis estuvo a la orden del día.

F raneo i s Víctor Hugo, a quien hemos conocido como un sarcástico censor del concejo comunal, combate desde su periódico por la inmediata realización del ideal puro.

No debía de costarle mucho a este republicano moderado el adoptar una actitud puritana, por cuanto se hallaba sólo a medias en el campo de la revolución combatiente. El 14 de abril le echa en cara a la Comuna el abandono de sus principios, para cambiarlos por métodos en pos de cuyo aniquilamiento se había rebelado. Y pregunta: "Por qué las injusticias cometidas en nombre del derecho son siempre más repudiables que las cometidas en nombre de la violencia? Porque éstas son lógicas, y aquellas irrazonables”. Opina que cuando los realistas masacran a prisioneros federados, ello no debe causar asombro, por cuanto los realistas no pueden actuar sino de acuerdo con su tradición contrarrevolucionaria. Por el contrario, es lamentable ver cómo demócratas a toda prueba, apenas llegan al poder, sustituyen su divisa de "Libertad, Igualdad y Fraternidad!” por el estúpido párrafo del Antiguo Testamento que reza: "Ojo por ojo, diente por diente!”.

Luego diseña Hugo el cuadro de la "verdadera Comuna”, a la que ve libre de compromisos, respetuosa de la vida humana y de la libertad de conciencia. Esta Comuna, piensa, sería inatacable a causa de su altura moral.



La redacción del *lléve U duPeuple,* en cambio, no deposita gran confianza en esa posibilidad.'7,De que serviría-escribe el 26 de abril-revolucionar las condiciones reinantes en el mundo, si finalmente se cae derrotado?” Y añade: "Si queremos vencer, tenemos que subordinar todo lo demás a esta aspiración. Por eso, todo decreto del concejo comunal que no represente un arma directa en contra de Versalles, resulta funesto y desvía a la revolución de su primordial objetivo: la victoria”.

El *Pére Duchéne* va aún más lejos en la dirección realista. Llega hasta a

afirmar que, mientras dure la lucha, el revolucionario deberá elegir entre la misión a cuyo servicio se encuentra y su propia conciencia.

En forma muy gráfica ilustra Eugene Vermesch, en su estudio acerca de la moral revolucionaria, hasta qué punto puede influir una lucha sin cuartel sobre la conciencia del revolucionario. Comienza con una definición totalmente individualista de la revolución y de sus objetivos, según la cual la revolución no implicaría sino la conciencia plena de la propia libertad y del respeto por la libertad de los demás.

Pero a medida que entra en liza con sus enemigos, dicha revolución se convierte en una idea válida por sí misma, en cuya presencia el ser humano individual -sin el que aquella no tendría razón de existir- se ve reducido a nada.

El legendario *Pére Duchéne* sigue este razonamiento, sin percatarse, por lo visto, del planteo suicida que contiene.

Es así como escribe en la parte final del citado artículo:

"De manera que el *Pére Duchéne* sabe a qué atenerse, y para él los hombres son sólo «hechos» de la historia de la humanidad, y no tienen mayor importancia que meros hechos. Y es por eso que maneja tan bien a la gente”.

Desde la distancia temporal subsiguiente a la revolución, las respuestas a este problema ya van siendo más meditadas y profundas. Ha desaparecido el aguijón del peligro inmediato, pero aquello que en 1871 era sólo 



teoría, se encuentra ahora henchido con la plenitud de la experiencia revolucionaria vivida.

La apreciación de la utilidad y del valor de los diferentes medios de lucha, varía con la imagen que se tenga de la índole del desarrollo revolucionario. Es así como algunos estiman que la idea básica de la revolución constituye un objetivo lejano, situado mucho más allá de la actual existencia. El camino hacia esa meta va, no tanto a través de la propia eficacia que pudiera tener el principio revolucionario, sino a través de la consciente aplicación de la fuerza por parte de aquellos

que reconocen dicho principio. Al grupo que sustenta esta opinión pertenecen los partidarios de la corriente jacobina, los blanquistas y una cantidad de socialistas independientes, del estilo de Lissagaray. La atención de esta gente va dirigida tan sólo hacia el triunfo material del partido, el cual representa, a sus ojos, la revolución; con lo que dan por sentado que con el triunfo de este partido vencerá también la Idea.

Gastón Da Costa distingue cuidadosamente entre la revolución como un ideal y una teoría, y la revolución en su realización concreta. La primera tiene su asiento en la conciencia de una élite revolucionaria y existe como realidad en un futuro muy lejano. La última está en el presente y no obedece a otras reglas que a las de la guerra.

Este blanquista se queja de que los guardias nacionales federados tomaran a la letra las ideas libertarias e igualitarias, cuya prédica resultaba necesaria para socavar la autoridad del emperador, y las pusieran en práctica de inmediato, para daño de la revolución. De ese modo, los revolucionarios se convirtieron en las primeras víctimas de sus teorías y la revolución cayó por el efecto negativo causado por sus propios principios, aplicados prematuramente por algunos enceguecidos. Es que, en opinión de Da Costa, toda época revolucionaria abarca tres períodos: el

"apostolado”, la "lucha” y la "tranquila dominación de la 



nueva fe”. Cada uno de estos tres periodos debe utilizar los medios acordes con su objetivo. Da Costa demuestra esta afirmación con el ejemplo del cristianismo. Dice que Cristo proclamó la doctrina, la Iglesia luchó y triunfó, y los papas establecieron las reglas y aseguraron la existencia pacífica de la religión cristiana. El blanquista supone, sin más, que la esencia original de la doctrina de Cristo se ha mantenido inmaculada a través de todos los compromisos de la época de lucha. Con toda seguridad, afirma, el catolicismo habría sido aniquilado si sus sacerdotes hubieran permanecido siempre fieles a las exigencias que planteó el cristianismo de la primera hora.

Un ejemplo semejante lo constituye la Revolución Francesa, cuyo período enciclopedista y primeros tiempos de la revolución pueden ser equiparados al

"apostolado”, y el "terror” a la "Iglesia combatiente”. Por desgracia, opina el blanquista, la revolución no alcanzó el tercer estadio, el de la victoria, ya que el "terror” fue suspendido prematuramente. La conclusión a que llega con este razonamiento de teoría histórica es la siguiente:

"Durante la época de la lucha revolucionaria, no pueden existir otras reglas morales que aquellas encaminadas a asegurar el triunfo material de la revolución”. "¡Para nosotros, la lucha!, como decían nuestros padres; nuestra memoria tuvo que cargar con la maldición de los contemporáneos. Para nuestros hijos, el gozo apacible, la fácil y agradable observación de los principios”.

Opuestos son el pensamiento y la argumentación de aquellos comunalistas que hemos caracterizado como federalistas y antitradicionalistas, y a quienes Da Costa califica de soñadores, pedantes y doctrinarios. La teoría revolucionaria de esta gente está determinada, no tanto por la tradición heroica y retórica de la Gran Revolución, cuanto por los pensamientos religiosos de los utopistas y por la idea libertaria y racionalista de P. J. Proudhon.



Estos antípodas del jacobinismo están convencidos de que la revolución obedece a una ley que reside en cada hombre considerado individualmente. Durante el curso de la revolución, dicha ley se desarrollarla en forma espontánea en la conciencia de los individuos, que a su vez integran las masas. Ningún líder, ninguna élite, es capaz de impulsar ese desarrollo por la fuerza. La única autoridad progresista y eficaz es la del ejemplo y la educación.

De ahí que la acción revolucionaria no signifique sino la aplicación inmediata y concreta del principio revolucionario.

Cuando el contenido de la idea revolucionaria es la libertad personal y lajusticia social, el objetivo más próximo tampoco puede consistir en otra cosa que en libertad personal y justicia social, ya que una etapa intermedia de autoritarismo y jerarquía tiene que desembocar en cualquiera de estos resultados: o que produzca la corrupción moral de los líderes, o que, pese a los excelentes propósitos de éstos, desencadene una corriente reaccionaria en la conciencia de las masas, conciencia que es el auténtico sitial del proceso revolucionario.

Los comunalistas que sostenían este concepto de la revolución debían procurar, ante todo, que en su acción política existiera una correspondencia lo más estrecha posible entre los medios y las ideas. Lcfrancais escribe que los blanquistas y los advenedizos que se agruparon a la sombra de ellos no comprendieron que el triunfo de una revolución depende por completo de que se realicen en forma inmediata los principios fundamentales en cuyo nombre la misma estallara. Y el copartícipe muy próximo de las ideas de Lcfrancais. Arthur Amould, expresa que cuando no existe la osadía de traducir en hechos, sin vacilar, algunos principios esenciales, y mientras no se aprenda a respetar como vencedor los postulados que se enarbolaron como oprimido, jamás podrá implantarse en Francia algo verdaderamente nuevo. Es por eso que abomina de la 



violencia, la cual, dice, tenía el lugar de las ideas en el momento definitorio. A este respecto, entiende que no hay nada tan caprichoso como la fuerza, esta arma de doble filo que hiere hoy a unos, mañana a otros y convierte a los vencidos de hoy en los vencedores de mañana. Esa es la razón por la cual el derecho y la justicia constituyen las únicas garantías de la libertad: "No olvidemos jamás que el poder es un accidente, que los vencedores de hoy son los vencidos de mañana, y que fuera del respeto por el derecho y la justicia no hay más que caos, peligros y represalias sin beneficio serio para la libertad”.

Sin embargo, la fuerza es un elemento que integra la realidad vital, con el que debe contar incluso quien la rechaza en nombre del principio ético, si no quiere verse sumergir junto con sus anhelos e ideales. La conciencia de la responsabilidad hacia quienes fueron arrastrados por él a la senda de la revolución, obliga al líder revolucionario a replicar con la fuerza de las armas el empleo de la violencia por el enemigo. Así, aun los defensores más encarnizados de la "política de principios”, en el bando comunalista, no rehusaron enfrentar con los cañones y las divisiones militares a la artillería y a las compañías del ejército de Versalles, Después de este primer paso en el camino de la violencia, pronto se vieron en la necesidad de contraer más compromisos con los procedimientos de la coerción y de la autoridad.

La desorientación espiritual y moral que provino de este estado de cosas fue percibida por Elias Reclus como el fruto de la contradicción que, según su idea del mundo, reside en la base de todo lo existente. Los apóstoles de la idea pura son tan sospechosos para Reclus, como le son repugnantes los predicadores de la violencia.

Demasiado a menudo, opina, los pretendidos líderes liberales han impedido al pueblo, en nombre de principios inmaculados, permanecer en posesión de su libertad y de 



su pan. Considera que un derecho no escrito otorga a los trabajadores la facultad de asumir la lucha por la vida, y a intentar ser los más fuertes a punta de bayoneta. Pero la fatalidad que ve surgir en esto, impulsa al revolucionario a espantarse en presencia de sus propios pensamientos.

En la lucha, expresa, ya no existe el derecho, e incluso la guerra justa constituye en sí misma la negación de la justicia: "Todas las leyes de la libertad, de la igualdad, de la fraternidad, de la moral, del humanitarismo, resultan violadas cuando dos hombres se arrojan

sobre sus espadas sangrientas. Cuando dos ejércitos se envuelven en torbellinos de metralla, cuando unos y otros se queman los sesos, se trata por cierto de un poco más o de un poco menos que de libertad de prensa, de libertad de reunión y circulación.

¡Oh, justicia, cuántos crímenes cometidos en tu nombre! / ’



**2. La dictadura de transición** La dictadura constituye el punto de cristalización de los métodos violentos en cuyo empleo han recaído, una y otra vez, las grandes revoluciones de la humanidad. Hasta parecería que el absolutismo fuera, finalmente, el destino de todas las magnas expansiones de la conciencia social.

Sin embargo, consuela el ver que entre los revolucionarios hubo siempre algunos que, sin cuidarse del peligro de ser estigmatizados como traidores, supieron rebelarse contra esta aparente fatalidad, salvando con su verbo y a menudo con el martirio la idea del futuro.

Teniendo en cuenta que la idea revolucionaria no es, en el fondo, sino el anhelo de liberación y superación de toda forma de dominio, está claro que la dictadura revolucionaria constituye, para quienes la han erigido, tan sólo un estadio de transición. La dictadura revolucionaria fue siempre un remedio desesperado, un *Deus ex machina* al que se recurría cuando resultaba evidente que la revolución misma no estaba a la altura de los objetivos que se había señalado.

En todos los casos, asimismo, la dictadura ha demostrado poseer una resistencia y una vitalidad mayores que la conciencia revolucionaria, de cuyas debilidades tomara su origen. Los medios para determinado fin se transformaron en fines de sí mismos; el estadio de transición se convirtió en una nueva forma autocrática de dominio.



La revolución del 18 de marzo, en virtud de diversas causas exteriores, no pudo llegar más allá de sus comienzos. Durante los dos meses de su existencia vivió, como toda revolución, del impulso organizador contenido en una democracia nacida espontáneamente. Sin embargo, en tan corto lapso ya pudieron apreciarse en ella poderosas tendencias dictatoriales. También éstas surgieron de debilidades fácilmente reconocibles: por una parte, de la confusión y fragmentación ideológica del movimiento; por la otra, de su aislamiento.

Es cierto que no podemos hablar de una conducción autoritaria que

hubiera sido capaz de influir poderosamente en la marcha de los sucesos; pero diversos organismos se disputaron la dirección de los asuntos políticos y militares, arguyendo todos ellos ser la encamación del liderazgo revolucionario: tales, el comité central de Guardias Nacionales, el concejo comunal y el comité de Salud Pública. De estas disputas, muchas veces surgidas de motivos personales antes que reales, salieron las controversias acerca del justificativo que podría tener la dictadura de transición por sí misma.

Los llamamientos y proclamas de los diferentes grupos revolucionarios, comités y comisiones ejecutivas, durante el período que se extiende alrededor del 18 de marzo, nos demuestran que por aquella época el pueblo de París anhelaba sólo la libertad y nada quería saber con la dictadura de los monárquicos y republicanos moderados, no parando siquiera mientes en una dictadura revolucionaria propia.

Al estallar la revolución era tan fuerte el estado de ánimo libertario, que los blanquistas tuvieron que desistir de defender públicamente sus planes dictatoriales. En los primeros días de esperanza, todos los periódicos definían a la flamante revolución como un ensayo inmediato de realización de un orden libre, en lo personal y social. Durante el mes de abril cambiaron las cosas. La guerra civil ha



radicalizado las opiniones. La agitación jacobina levanta cabeza. En los clubes, los partidarios de la tradición exigen un gobierno fuerte para eliminar a los traidores. Una ola autoritaria arrastra al concejo comunal y lo lleva a crear un comité de Salud Pública; esa ola aparta de los carriles racionales a personajes y a grupos enteros, que hasta entonces habían defendido los principios de la más amplia libertad. Jules Nostag, que había rechazado la institución gubernamental como inútil y nociva, aplaude el 8 de mayo la creación del comité de Salud Pública, y escribe ahora que es una verdad de siempre la de que las grandes asambleas sólo sirven para el debate, pero no para la acción.

También el *Pére Duchéne*, que oscila entre los extremos de la libertad y de la autoridad, clama en la crisis por la dictadura: "¡Ea. pues, voto a sanes! ¡El comité de Salud Pública, caramba! ¡Rayos y centellas! ¿Qué teméis? ¡Hay una cosa cierta: que si no triunfamos, estamos fritos ... ¡Ah, qué demonios! ¡Ciudadanos! En nombre de Marat..."

E incluso el federalista Odysse Barrot, ante la presión de las circunstancias, cree preciso sacrificar, por corto tiempo, sus principios libertarios. A veces, ni siquiera la fracción minoritaria antijacobina del concejo comunal se ve libre de la idea de que sólo la dictadura de una pequeña comisión podría salvar a la Comuna. Es así como, en la sesión del 28 de abril, procura salir al encuentro de un avance autoritario, proponiendo, frente al proyecto de Jules Miot tendiente a crear un comité Salud Pública, un proyecto propio que prevé la implantación de una comisión ejecutiva con facultades omnímodas. Incluso Elias Reclus, que rechaza la dictadura, se inclina a aceptarla en determinadas situaciones. Al respecto escribe, a fines de abril, que una dictadura surgida de la fuerza de las circunstancias tiene que presentarse abiertamente como tal y trazar una clara línea divisoria entre su propia existencia y la de la revolución.



Por la otra parte, muchos partidarios moderados de los derechos de París y propugnadores extremistas de la revolución social permanecieron, durante todo el curso de la guerra civil, fieles a su punto de vista libertario.

Después del primero de mayo, y a raíz del total fracaso de las instituciones autoritarias, sus opiniones vuelven a encontrar eco entre la población.

Desde su torre de espectador no comprometido, Fran?ois Víctor Hugo

les dice a los parisienses: "Basta de dictaduras!”. Y añade el periodista que, desde la caída del Segundo Imperio, una dictadura ha reemplazado a la otra; que la dictadura ha significado siempre la división del país en dos partes enemigas entre sí; que, por lo demás, ello no podría ser de otro modo, ya que la violencia siempre clama por la violencia y la injusticia por la injusticia. Es necesario, por lo tanto, en nombre del bienestar general, dar por finalizada para siempre la época de las dictaduras: "Los dictadores casi arruinan a Francia; la libertad la salvará”.

En el bando de la combatiente Comuna existen dos corrientes de oposición antidictatorial: una moderada y una extrema. La oposición moderada se mueve en el terreno de la legalidad parlamentaria. Protesta, en nombre del sufragio universal y del mandato imperativo, contra las sesiones secretas del concejo comunal, y logra que se den a publicidad las actas de dichas sesiones. Invocando aquellos mismos principios, se opone a la renuncia del concejo comunal y a la asunción del mando por parte del comité de Salud Pública. La declaración del 16 de mayo, ya citada por nosotros más de una vez, mediante la cual 22 miembros del concejo expresaron su voluntad de permanecer fieles a los principios libertarios de la revolución, no expresa en el fondo más que la exigencia de que se respeten las reglas de juego de la democracia.

Es interesante señalar que el *Réveil du Peuple*, originariamente inclinado en favor del jacobinismo, se 



volcó también hacia este terreno, y que en los días de la más aguda crisis militar, en lugar de invocar el principio autoritario, previno en contra de los "peligros de la disciplina” y de la "dictadura de los incapaces”.

La corriente extrema de la oposición libertaria iba aún mucho más lej os. Veíadictadurahastaen el parlamentarismo y opinaba que sólo una inmediata y total autonomía podría salvar a la ciudad rebelde. Pierre Denis, por ejemplo, poco antes de la liquidación del movimiento, escribe el 18 de mayo, en el *Cri du Peuple,* que la Comuna cometió el

error de dejarse arrastrar hacia el parlamentarismo; y que por ello ha terminado allí donde conduce el parlamentarismo: en la dictadura. Un día después expresa Lcfrancais en el Teatro Lírico, con el aplauso del 4 distrito, que ha sido un error fatal el conferir a un grupo de individuos la misión de velar por el bien público, y que una ciudad como París tiene que saber cuidarse por sí misma.

La tendencia libertaria, que durante los últimos días de la Comuna volvió a revivir el espíritu del 18 de mayo, tuvo su más clara expresión en los artículos del *Proletaire,* órgano de un club revolucionario del distrito.

El 19 de mayo exige A. Jacqueline, en este periódico, que toda ley sancionada por el concejo comunal debía ser confirmada por un referéndum popular. Otro colaborador, en forma algo irónica, opina que los decretos del concejo sólo encuentran aplicación en muy ínfima medida, y que ello redunda en beneficio honroso para la revolución; lo que evidenciaría que el concejo no contempla a los parisienses como súbditos, sino como seres humanos. Cuando ese concejo toma una resolución atinadamente, deja librado al arbitrio de la población federada de París lo relativo a si ella debe o no ejecutarse. Dice más o menos así: "He aquí una ley. Pensamos que es beneficiosa, por cuanto es el fruto de un concienzudo análisis. Pero dejamos a vuestro cargo su ejecución y la sometemos, por lo tanto, a la confirmación



que queráis darle. Sois al mismo tiempo ciudadanos y soldados federados. Habéis elegido delegados en vuestras compañías y batallones, y conferido a aquellas diversas atribuciones. Si como ciudadanos encontráis, pues, beneficiosa una resolución, hacedla cumplir como soldados por medio de vuestras delegaciones".

Si ese hubiera sido realmente el lenguaje de la Comuna, ésta no habría resultado más que una comisión consultiva y de estudios de la Federación de Guardias Nacionales. Quizá hubiera prestado en tal carácter, un efecto, mejor servicio a la revolución, que el que estuvo

en condiciones de brindarle en su papel de parlamento teóricamente provisto de poderes dictatoriales, pero prácticamente impotente.

En la seguridad del asilo, los comunalistas construyeron teorías con el material de las impresiones que el huracán revolucionario había dejado en sus cerebros, para decirlo mejor, comprimieron esas impresiones dentro del molde de sus viejas teorías.

Para Gastón Da Costa, el trágico curso de la revolución parisiense demostró, una vez más, que la implantación victoriosa de cualquier revolución requiere la personalidad de un líder cuyo poder se extienda tanto a lo espiritual como a lo físico. Opina que no fue posible establecer una dictadura revolucionaria, por cuanto el que hubiera sido llamado a asumirla, Auguste Blanqui, se encontraba detenido en una prisión de provincia. Por consiguiente, la ausencia de un solo hombre fue el motivo capital de la derrota de la Comuna. El blanquista estaba convencido de que el pueblo necesita líderes de mano fuerte, porque sin ellos es ciego. Es cierto que también admite que el pueblo, por sí, constituye la única fuerza capaz de llegar a la revolución, Pero considera que esa fuerza es igual a la de un animal salvaje, y que sólo resulta fructífera cuando un buen domador la encarrila por la senda debida.

Da Costa estima deplorable que la concepción "anarquista”



haya poseído el 18 de marzo a los federados, impidiendo así a la Comuna poner desde un principio sus destinos en manos de una corporación provista de poderes absolutos.

Menos clara que la posición del blanquista, (la que como quiera que sea responde a una imagen integral del hombre y de la historia) resulta la de Lissagaray. Si bien es cierto que este socialista no se cansa de apelar a la espontaneidad del "espíritu revolucionario", califica empero, simultáneamente, de "pueril" a la oposición antidictatorial de los federalistas, y en el comité de Salud Pública lo

único que encuentra mal es el nombre.

Charles Beslay continúa, aun en el exilio, fiel al principio sostenido por la minoría dentro del concejo. Defiende la oposición democrática de ésta, así como los compromisos que ella tuvo que concertar con el autoritarismo. Estima que la revolución social y la dictadura se excluyen la una a la otra, y que fuera de la libertad no existe el progreso. Pero admite que la Comuna tuvo necesidad de un comité ejecutivo provisto de plenos poderes, para coordinar sus esfuerzos y asegurar una actuación política coherente.

En un terreno auténticamente libertario se encuentran Arthur Amould y Gustave Lcfrancais. Ambos ven en la política parlamentaria y autoritaria de los dirigentes revolucionarios la causa más profunda de la derrota de la revolución.

No absuelven siquiera a la minoría federalista, ni intentan justificarse a sí mismos por haber cometido este error.

Arthur Amould rechaza la dictadura de transición en sí misma, y lo hace por consideraciones prácticas y de principios. Verdaderamente no ha valido la pena, escribe, haber derribado el poder del Imperio para luego comenzar otra vez a promulgar decretos elaborados en el sigilo y divorciados por completo de la opinión pública.

Nadie es infalible ni está a cubierto de equivocarse, aun cuando hablare en nombre del pueblo. Quienes creen que de



la asociación de un determinado número de personas ha de nacer, por eso solo, un ente moral situado en una escala más elevada que el resto de la humanidad, que se hagan católicos, ya que nada valen a los ojos de la razón y de la ciencia.

Amould opina que la revolución gastó sus fuerzas con la autoridad, prácticamente como Sísifo[29] con la roca. Hubiera sido más fácil, y más útil reducir la piedra a escombros y convertirla en arena. El poderío político de la Comuna, que por lo demás no fue sino una ficción, sólo trajo el desconcierto. No era la dictadura lo que hubiera

podido salvar a la revolución, sino la salida de esta revolución a la palestra pública.

Gustave

Lcfrancais

extrae

de

sus

dolorosas

experiencias de 1871 la conclusión de que aun la más crítica de las situaciones no alcanzaría a justificar el establecimiento de un poder político. La opinión, extensamente difundida, de que únicamente una dictadura sería capaz de obrar en forma enérgica y veloz, es considerada por este comunalista como error fatal. Esto ya ha sido demostrado hasta el cansancio, dice, aun antes de la época de la Comuna, por la impotencia del gobierno imperial y la inoperancia del gabinete septembrino. En ocasiones podrá servir una dictadura para conservar algo que está caduco, y para continuarlo bajo nuevos rótulos, pero jamás para crear algo nuevo. Pues una verdadera revolución, expresa Lcfrancais. constituye siempre el fruto del rejuvenecimiento de la conciencia humana. La dictadura, empero, no es en sí misma otra rosa que la abdicación de la razón; por eso, tendrá que faltarle también el apoyo de la conciencia moral del hombre.

Cerremos este capítulo con la confesión de una mujer, que extrae sus sencillas conclusiones de su experiencia personal. La incapacidad de la asamblea comunal para llevar adelante la revolución le proporciona la prueba de que toda coacción pública (poder) tiene que fracasar en su



misión revolucionaria. Dice Louise Michel que si pudiese haber una autoridad pública capaz de hacer algo en favor de los hombres, esa autoridad habría sido la Comuna, compuesta por hombres de extraordinario valor y de gran honorabilidad. Sin embargo, el ejercicio del poder público ha paralizado las fuerzas de estos hombres, dejándoles tan sólo la voluntad de morir heroicamente: "Precisamente porque el poder es una maldición, yo soy anarquista”.



## 3. La policía política

La revuelta popular que habría de conducir hacia la revolución del 18 de marzo veía en la policía a su enemiga número uno. Por eso es que la prefectura fue, para la población republicana parisiense, la más odiada de las instituciones. En el período que va del 4 de setiembre al 18 de marzo, la exigencia de que se suprimiera al que otrora fuera el más importante de los instrumentos de dominación de Napoleón III, figuraba como primer punto del programa revolucionario. Quienes con mayor decisión agitaban el ambiente en este sentido fueron la

Asociación Internacional de Trabajadores y los representantes de los Comités Republicanos de Vigilancia reunidos en el Comité Central de los 20 Distritos. Con no menos insistencia que las organizaciones civiles, también los hombres de la Federación de la Guardia Nacional y de su comité central exigían la entrega de los servicios de seguridad a la población armada de París.

La inquina contra todo tipo de policía profesionalmente organizada y centralmente dirigida, tal como nos la revelan las declaraciones y manifiestos del París revolucionario, resulta tan evidente e impresionante que los historiadores no pueden menos que admirarse de que la revolución del 18 de marzo no haya disuelto la prefectura, en lugar de asumir sus dispositivos y mantener su continuidad bajo un nuevo nombre. Este hecho sólo encuentra su explicación en que la masa de la población libertaria y antipolicial de 



París no se hallaba, cuando se produjo el levantamiento armado, a la altura de las circunstancias, dejando por ello la acción política decisiva en manos de algunos activistas de la tendencia autoritaria inspirada en Blanqui.

En efecto: el 18 de marzo, elementos blanquistas del Barrio Latino, bajo el comando de Duval, ocuparon la prefectura, no para destruirla, sino para convertirla en el centro de un nuevo aparato policial revolucionario. Una vez producido este hecho consumado, no pudo decidirse el recién electo concejo comunal a prescindir de un servicio

de seguridad centralmente manejado. Por más que este concejo mantuviera la apariencia de su autoridad, lo cierto es que le hurtaba el cuerpo a los actos que involucraban el ejercicio de una responsabilidad propia. De modo que la Comuna confirmó al blanquista Duval como "delegado para la ex prefectura”. En ocasión de producirse el colapso de la ofensiva del 3 de abril, el obrero de fundición Duval fue tomado prisionero por tropas de Versalles y ultimado por orden del comandante enemigo. Su puesto fue ocupado por el estudiante Raoul Rigault, que cumplió su misión con el mismo celo que emplearía quien viera en la institución policial el más caro ideal de su vida311. El 24

de abril se produjo la renuncia de Rigault, fundada en su desagrado por una resolución de la Comuna que imponía a todos los miembros del concejo la facultad de controlar las prisiones y les permitía visitar a los presos. El sucesor del joven blanquista Rigault fue el jacobino Frédéric Coumet. El comité de Salud Pública reemplazó a este último, finalmente, poniendo en su lugar al blanquista Teófilo Ferré, y creó al mismo tiempo para Raoul Rigault el cargo de "procurador de la Comuna”, función con la cual el joven hebertista ya había soñado durante sus años de estudiante, en el Barrio Latino.

Simultáneamente el comité de Salud Pública anunció la creación de comisarías, dependientes del 



departamento central de policía, en todos los barrios de París. La comisión de seguridad, cuya integración había renovado el comité colocando en sus puestos a partidarios de la mayoría autoritaria, dispuso, prosiguiendo con esta política policial, que todo habitante de París debía proveerse de una cédula de identidad. Esta cédula habría de convertirse en el blanco del sarcasmo de todos los periódicos de París, incluso de los de izquierda. Por lo demás, todas las medidas policiales que son de uso obvio en cualquier país que se encuentre en estado de guerra, no pudieron ser aplicadas en la ciudad revolucionaria sino en forma muy deficiente y sin ventajas prácticas

para la defensa militar. La oposición contra el sistema policial manejado por los blanquistas resultó, además, muy violenta durante todo el trascurso de la guerra civil, y se exteriorizó por medio de controversias planteadas en el seno del concejo comunal, reflejándose en el estilo de la mayoría de los periódicos parisiense. Todos los expositores de la revolución, favorables a la Comuna, someten a la policía política de ésta a una acerada crítica.

El 24 de abril tuvo lugar, en el ayuntamiento de París, un debate acerca de la necesidad y justificación de la policía política y de sus métodos durante el período de la lucha revolucionaria. El federalista Arthur Amould, el proudhoniano Theiss, como así también el jacobino Délescluze se pronunciaron, en nombre del humanitarismo y de lafidelidad alos principios, en contra de la implantación del sumario secreto; mientras que el blanquista Rigault, como asimismo los socialistas autoritarios Amouroux, Parisel y Billioray, exigían en nombre de la revolución que se aplicaran sin trabas los métodos policiales tradicionales. Vermorel, un socialista independiente de tendencia libertaria, procuró establecerían compromiso entre las exigencias del humanitarismo y lo que él llamaba "el deber de la hora”.



La nueva prefectura de la Comuna no parece haber gozado, entre la población de París, de una mayor popularidad que las prefecturas del Imperio y de la República de Setiembre, ya que ningún periódico se atreve a defenderla. Tanto los diarios moderados como los extremistas exigen invariablemente, durante la Comuna, la supresión de toda policía profesional centralizada.

Emest Hamel escribe en el *M ot d'Ordre* que la policía política lleva en sí cuanta desgracia y cuanto vicio pueda imaginarse. No hay nada sagrado para ella. Sus jefes procuraron estar al tanto de los más

íntimos asuntos familiares para extraer de ellos ventajas para la institución y para sí mismos. A todas partes llegaba la desmoralización que sembraban los agentes de una policía de ese estilo. Para Emest Hamel, la policía significa que los fondos del erario público son utilizados para pagar todas las bajezas, para alimentar todas las corrupciones y para extinguir toda nobleza de sentimientos. Con el auxilio de la odiosa policía política, todos los gobiernos despóticos consiguen sembrar la discordia entre los hombres. Por eso es que ahora la prefectura tendrá que desaparecer, y todas las prerrogativas policiales deberán ser transferidas a los órganos municipales de los distritos.

Eso mismo exigió el 16 de abril (26 de germinal) el *Pére Duchéne,* haciéndose eco seguramente de la aversión que existía en todos los ánimos. También él quiere que las prerrogativas policiales sean distribuidas por medio de la descentralización; pero rebaja este postulado a la categoría de una simple maniobra táctica al exigir, simultáneamente, que todos los sospechosos y "malos”

ciudadanos sean vigilados por el comité de Salud Pública.

En forma tan negativa como los periódicos moderados y extremistas de la guerra civil, se pronuncian contra la policía política de la Comuna los expositores comunalistas de aquellos sucesos.



Incluso el antiguo amigo y colaborador de Rigault, Gastón Da Costa, critica en su *Historia de la Comuna* las prácticas de la ex prefectura. Es verdad que defiende a Raoul Rigault de los ataques personales, pero emite un juicio muy severo acerca de la actuación que a éste le cupo como jefe de la policía. Entiende que, desde un principio, el blanquista cometió el irreparable error de asumir, sin más, la corrupta maquinaria policial del Imperio. Dos son los motivos por los cuales Da Costa considera lamentable este proceder, aunque reconoce haber participado en él: primero, por la consideración de que así resultó postergada por varios decenios una reforma policial de fondo, que

tanto necesitaba Francia; y en segundo lugar, por la experiencia práctica de que ese sistema, eficiente cuando se hallaba al servicio de gobiernos republicanos y monárquicos, fracasaba en un régimen de revolución comunalista. La inoperancia práctica de la policía de Rigault debe haber sido el principal motivo por el cual el blanquista, que en otros casos no repara en mayores escrúpulos al elegir ciertos medios, se acerca mucho a los razonamientos de sus antiguos rivales de fracción cuando enjuicia la política de seguridad de la Comuna. El ex adjunto de la nueva prefectura llega, incluso, con sus críticas, más allá que algunos de los partidarios del federalismo revolucionario.

Arthur Amould, por ejemplo, no se atreve a seguir en este asunto, hasta sus últimas consecuencias, los dictados de su sensibilidad libertaria. En principio, opina que la policía centralizada, que siempre está lejos del pueblo, debería ser suprimida. Solamente los propios ciudadanos estarían en condiciones de velar por el orden, sin hacer peligrar la vida y la libertad de las personas honradas, y esto sólo se puede hacer con plena desenvoltura dentro de los barrios, distritos y comunas autónomas. Sin embargo, estima Amould, habida cuenta del hecho de que la Comuna de 1871 estuvo rodeada y literalmente minada por agentes 



y espías enemigos, la misma no pudo prácticamente realizar, sino a lo sumo preparar, esta federalización de los organismos policiales. Es por ello que el revolucionario aprueba expresamente que la Comuna haya puesto al frente de la prefectura, mientras duró la guerra civil, a un delegado provisto de considerables poderes. Sólo lamenta que los hombres decentes no hubieran querido ejercer ninguna función policial, y que por ello haya resultado bastante desacertada la elección de la gente para algunos de los puestos más delicados.

También Benoit Malón se limita a criticar los excesos de la función

policial. Quiere, por ejemplo, suprimir el sistema del espionaje en una policía revolucionaria. Malón entabla agudas polémicas, en nombre de la idea socialista humanitarista, en contra del espíritu policial que poseen los jóvenes blanquistas. Sin embargo, a su entender hubiera sido necesario, de todos modos, instalar un sistema de seguridad que, como él dice, fuera manejado centralizadamente y al mismo tiempo en forma mesurada y eficaz.

Dos polos opuestos por su temperamento y por sus ideas políticas como lo son Da Costa y Lcfrancais. se encuentran muy próximos en sus opiniones acerca del problema policial. Ambos procuran llegar hasta el fondo del asunto. Tanto el blanquista como el socialista federalista no atribuyen a la deficiencia y a la incapacidad de algunas personas responsables el fracaso material y moral del servicio de seguridad revolucionario de la Comuna, sino a la propia institución de la policía profesional centralizada.

La crítica del blanquista, sin embargo, permanece en el terreno de lo abstracto, y las proposiciones positivas que las complementan no son otra cosa que vagas referencias.

Da Costa, que en esto se halla en contradicción con su propia doctrina, no podía, por otra parte, ir más lejos.

Como hemos hecho notar, el blanquista no podía imaginarse una reestructuración revolucionaria de la sociedad 



más que por el camino de una dictadura de transición. El

"complaciente lector” se pregunta, empero, como podrá una dictadura conservar el poder sin el auxilio automático de una policía política. En cambio para Lcfrancais. que es enemigo de toda dictadura, el rechazo de la policía política armoniza con su total concepción libertaria. Dicho rechazo se nos aparece, por lo tanto, sincero y convincente.

Según lo sostiene este federalista, el mantenimiento de la vieja institución policial constituyó un sarcasmo contra toda lógica y fue un

error imperdonable de la Comuna.

No sólo considera inmoral el recurso de la policía política, sino también inútil. Señala que es un timbre de honor, para los comunalistas el no haber sabido manejarla, y una estupidez haberlo intentado. Opina que si bien la policía revolucionaria no estuvo en condiciones de peijudicar seriamente al enemigo (que la superó en punto a falta de escrúpulos), consiguió, no obstante, hacer odiar a muchos los ideales que estaba destinada a defender. El comunalista cierra sus amargas reflexiones acerca de la policía de la Comuna de 1871 con una advertencia dirigida a los actores de revoluciones futuras. Con ella queremos, también nosotros, cerrar este capítulo: "No lo repetiremos lo suficiente para que tomen nota las revoluciones que vendrán: ni la policía centralizada, ni los comités de Salud Pública, consiguen mejores resultados que sus antecesores gubernamentales y autoritarios en aportar una verdadera capacidad a su misión. Necedad, brutalidad e inmoralidad son sus medios, cuyo empleo siempre tiene el único efecto de turbar la seguridad de los ciudadanos a quienes dice proteger: tal ha sido siempre el balance de la actuación de todas las policías políticas, inclusive de la que la Comuna tuvo la tontería de restablecer”.



4 . L a s r e s t r i c c i o n e s a l a l i b e r t a d DE PRENSA

Si hoy hojeamos los periódicos aparecidos en París entre el 18 de marzo y el 23 de mayo de 1871, nos sorprendemos de encontrar una enorme diversidad de opiniones; y no sólo una crítica franca y constructiva, sino también una crítica embozada y hostil contra las instituciones militares y civiles de la agonizante Comuna.

Es verdad que a veces el comité central de la Guardia Nacional y la ex prefectura adoptaron medidas violentas en contra de periódicos que

defendían al bando enemigo, llegando inclusive, durante la fase final de la lucha, a la represión de periódicos moderados cuyos sarcasmos contra la incapacidad política de los líderes de la Comuna les molestaban. Pero estas precauciones constituyeron actos aislados, no sistemáticos, cuyo éxito fue muy escaso. Cuando comparamos la política de la Comuna en lo relativo a la prensa, con la de los Estados modernos en situación de guerra, la primera se nos aparece como extremadamente tolerante. Sin embargo, el hecho de que no sólo los contemporáneos moderados de la Comuna, sino también los revolucionarios, le hayan reprochado actos de censura y de hostilidad contra la prensa, nos indica que había entonces una demanda de libertad personal que a los hombres de nuestros días en general, y a los modernos movimientos social-revolucionarios en particular, se les ha vuelto extraña.



La rebelión del 18 de marzo y las elecciones comunales del 26 del mismo mes, se hallaban bajo el signo de la libertad de expresión oral y escrita y de la libertad de asociación. París estaba dispuesto a permitir, inclusive a los partidarios abiertos del bando de Versalles, que se emitieran públicamente todas las opiniones.

Cuando, a poco de la asunción del poder por el comité central, una brigada de la Guardia Nacional asaltó y ocupó las redacciones del *Gauloís* y del *Fígaro,* dicha acción mereció el repudio unánime de toda la prensa comunalista.

Inclusive adhirió a la misma el *Pére Duchéne,* al escribir:

"El *Pére Duchéne* sabe bien que las circunstancias difíciles requieren medidas excepcionales. ¡Pero respetad a la prensa, que diablos! Dejad a la prensa, cualquiera que sea, el derecho de expresarse. La libertad encuentra su correctivo en sí misma. Pues bien: es el *Pére Duchéne* quien reclama la libertad y quien desea que sus enemigos tengan aun los medios para insultarlo... En lo que respecta a tocar a la libertad de prensa, renunciad a ello, porque es, como decía el Gran Cabrón Talleyrand, peor que un crimen: es un erro r’.

El *Crí du Peuple* escribe, en esa misma oportunidad, que se necesitaba la libertad para todos, pero la libertad íntegra, completa... Hay que dejar que la población haga justicia al charlatanismo y al estilo de los granujas y de los ambiciosos, no prestándoles oídos ni comprando sus periódicos.

Henri Rochefort dice en el *M ot d'Ordre* que resulta difícil apoyar a un gobierno que no permita que alguien ponga en duda su derecho a la existencia. Pues el público, en tales circunstancias, no sabría si los elogios que se brindan a dicho gobierno emanan de una verdadera simpatía o más bien del temor.

La segura confianza que tenían puesta los comunalistas, durante los primeros días de la revolución, en la fuerza de sus principios libertarios, se toma vacilante en las jomadas 



de abril y mayo. El 18 de abril, el 5 y el 11 de mayo, la ex prefectura clausura una serie de periódicos. La mayor parte de ellos vuelve a reaparecer en escena al día siguiente, bajo otros nombres. El 19 de mayo, es decir, poco antes del fin, los periódicos moderados e incluso algunos revolucionarios, como *La Commune,* se ven obligados a suspender su aparición. Simultáneamente, la comisión de seguridad anuncia que, hasta la finalización de la guerra civil, no podrán ser fundados nuevos periódicos, y que los redactores en infracción deberán prepararse a ser llevados ante consejos de guerra.

Diversas fueron las reacciones de la prensa parisiense moderada y partidaria de la Comuna ante estas medidas.

Hojas independientes, como el moderado *Rappel* y el más extremista *M ot d'Ordre,* bregan durante todo el período de la guerra civil por el respeto estricto del principio de libertad de prensa. Otros, como el *Tribune du Peuple* de Lissagaray están dispuestos a sacrificar parcialmente dicho principio a las necesidades de la guerra. También el *Pére Duchéne* mitiga su ingeniosidad hacia la prensa opositora, con las siguientes palabras: "El *Pere Duchéne* es más que no importa quien, partidario de la libertad de prensa. No desea que se prive a nadie de decir y de escribir lo que piensa. Pero, ¡rayos y truenos!, mentir descaradamente!../’

Sin embargo, la curva del autoritarismo, que comienza a ascender con las primeras derrotas en el frente de la guerra civil a principios de abril, y que alcanza su punto culminante el 19 de mayo, con la creación del comité de Salud Pública, vuelve a descender apenas queda evidenciada la incapacidad de la dictadura para dominar la situación. Este interesantísimo hecho se ve corroborado por la actitud que asumen importantes periódicos comunalistas ante el problema de la libertad de prensa.

El *Réveil du Peuple* sigue exactamente esta línea general de evolución de la opinión pública.



El 23 de abril, la redacción de este periódico republicano de izquierda y partidario de laComunase colocaenelterreno del derecho de guerra. Expresa que es casi un lugar común que la guerra suspende todas las garantías individuales.

Una vez que ha estallado la guerra, queda sólo un derecho: el derecho de la autoridad, la cual ha recibido de los ciudadanos el mandato de dirigir la defensa de la patria.

Por eso es que la negación de la libertad de prensa, que en épocas de

paz constituye un delito, puede convertirse en una necesidad durante las épocas de guerra. Aparte de que es preciso evitar que lleguen a manos del enemigo los mensajes de los traidores, no es posible permitir que los gobernados calumnien a los dirigentes por ellos mismos elegidos, que se difundan falsos rumores y que con ello se produzca la desmoralización de los defensores de la ciudad. El 16 de mayo, es decir, en un momento en que la situación militar, lejos de haber mejorado, iba empeorando notablemente, se pronuncia este mismo periódico en favor del derecho de crítica. A la vista del fracaso de quienes se creyeron predestinados para ejercer la dictadura, el *Réveil du Peuple* desarrolla la siguiente argumentación con visas de paradoja: así como existen épocas -escribe- durante las cuales la disciplina representa la fuerza de los partidos; esas épocas no son, a buen seguro, las de la lucha y la guerra, tales como en este momento se viven. Bien es cierto -continúa- que una revolución sólo puede triunfar si cuenta con una conducción fuertemente centralizada. Pero esta centralización, en los hechos, debe ser resguardada de sus propios errores mediante la descentralización en las ideas; dicho de otro modo, mediante la libre crítica.

Idéntico derrotero que el del periodista, es el que recorre Elias Reclus su diario íntimo. A fines de abril clama contra los males del periodismo, el que en ningún país del mundo como en Francia envenena tanto a la opinión pública. Sin estos "infames periódicos”, opina, el 



Imperio no hubiera logrado precipitar al país en la guerra contra Alemania. Sin la intervención de ellos, estima, habría que luchar ahora, eso sí, con dificultades, pero no se estaría en medio de una horrorosa guerra civil. Cree que los periódicos más peligrosos no son los de la reacción, sino los falsos amigos de la revolución que, como el *Pére Duchéne,* incitan al pueblo de París a una ira ciega y a la sangrienta venganza.

El 7 de mayo, también Reclus aconseja al jefe de policía de la Comuna que disponga lo necesario para que todos los periódicos, con

excepción del *Diario Oficial,* suspendan su aparición y callen hasta que haya finalizado la guerra civil. Pero se siente tan incómodo después de esta propuesta, que dice en su diario tener remordimientos de conciencia desde su entrevista con Rigault, como le ocurre cada vez que dentro de él se entabla un combate entre el sentimiento del derecho y el de la necesidad. Diez días más tarde, Reclus ha cambiado de parecer. París se encuentra al borde de la catástrofe. Las oleadas de odio recíproco se encrespan hasta lo infinito. Las organizaciones responsables han perdido, en su mayor parte, el contacto con las masas, y no se ponen de acuerdo. Ahora cree Reclus que una prensa independiente podría constituir un factor de unión. Los dictadores de la Comuna, anota, están cegados, y no existe una prensa sin compromisos que pudiera iluminarlos. Por eso es que no se muestran eficaces, y el público no conocerá sus errores hasta que sea demasiado tarde para enmendarlos. Y sigue: si la Asamblea de Versalles, si el Consejo de Thiers, si la Comuna de París no hubieran estado totalmente desprovistos de hombres de Estado capaces, todos ellos habrían cuidado la libertad de prensa como el más valioso de los factores de bienestar general. En esa difícil hora se le toma evidente a Elias Reclus que los terribles excesos producidos por el odio hubieran podido evitarse si a ambos lados de la línea de



batalla se hubiese permitido hablar a otros que no fuesen los pregoneros del extremismo de la violencia. A última hora, el revolucionario comienza a dudar de la necesidad de violar los principios. No está demostrado -dice ahora-, que la Comuna no hubiera podido seguir el ejemplo de los Estados Unidos durante la guerra de Secesión, donde los confederados se dejaron calumniar hasta el exceso por los esclavistas. Por supuesto, se hubiera debido poseer tanta fuerza como la que tuvieron los abolicionistas, para estar en condiciones de actuar como ellos. Pero nadie puede afirmar que la Comuna no sería ahora más poderosa, si al comienzo hubiese obrado

con mayor sabiduría.

Los expositores del levantamiento de la Comuna provenientes del bando semi o totalmente autoritario, como Prosper Olivier Lissagaray y Gastón Da Costa, de quienes se podría esperar una aprobación de los ataques violentos a la propaganda enemiga e inclusive una queja contra cierta excesiva tolerancia de la Comuna, permanecen en silencio al respecto. Los restantes publicistas que conocemos critican sin excepción, en forma más o menos acerba, las acciones del comité central y de la ex prefectura en contra de la prensa, y patentizan la opinión de que todas las limitaciones a la libertad de prensa no han hecho más que dañar la causa de la revolución. Los federalistas moderados Lanjalley y Corriez y los comunalistas revolucionarios Benoit Malón, Arthur Amould y Gustave Lcfrancais participan de este punto de vista. En forma más vacilante lo hace Malón: estima que las medidas contra la prensa han sido innecesarias y contradecían los "principios de la libertad individual y del socialismo”, de cualquier manera, podrían haber estado justificadas en razón del tono insultante y de la actitud traidora que asumieran ciertos periódicos. Arthur Amould condena todo ataque a la libertad prensa como contrario a los principios y al mismo tiempo como poco práctico. Aunque París y Versalles



hayan obrado del mismo modo, escribe, en realidad no se trataba de lo mismo, por cuanto lo que le es permitido a la

"violencia” le está prohibido al "derecho”. La persecución de la prensa enemiga tuvo también para la Comuna, en su opinión, resultados fatales desde el punto de vista práctico.

Muy pocas veces, dice, ha estado la suerte de parte de los perseguidores. En cambio, tal actitud empujó a la Comuna hacia una posición falsa y le impidió un auténtico obrar en el sentido de sus

principios revolucionarios.

Gustave Lcfrancais se muestra tan inexorable en la exigencia, de que no se lesionen los principios, como en reconocer el derecho que le asiste a la revolución para defender su existencia por la fuerza. No se le ocurre que entre estas dos aspiraciones podría llegar a abrirse una contradicción imposible de conciliar. Afirma que el desprecio de la libertad de prensa no le ha llegado a la Comunaningunafuerzaadicional, sino que, por lo contrario, le ha quitado numerosos partidarios y simpatizantes.

Todas las calumnias de la prensa enemiga, sostiene, no hubieran dañado tanto a los líderes de la revolucionante la opinión pública, como la circunstancia de que ellos mismos traicionan una parte de sus propios principios. Sin embargo, tal como lo imagina el revolucionario, el legítimo derecho de defensa por la fuerza coexiste con el derecho de la libertad de pensamiento, sin vulnerarlo. Es por eso que, a su parecer, la Comuna tenía la obligación de dejar la más completa libertad a los periódicos, y de comunicarles al mismo tiempo que, ni bien apareciera el primer artículo que incitara a una efectiva traición militar o que implicara por sí mismo dicha traición, el jefe de redacción de la correspondiente hoja sería fusilado en nombre de la legitima defensa.



## 5. El Terror

Sobre la memoria de la Comuna pesa el fusilamiento de alrededor de cien rehenes. Aunque esta cifra no sea más que una pequeña fracción de todos los actos de violencia perpetrados contra la población parisiense por los soldados de Versalles durante el asedio y su entrada a la ciudad, subsiste el hecho de que la revolución del 18 de marzo, lo mismo que la de 1789-94, reaccionó ante el peligro con el empleo del "terror’ y no vaciló en derramar la sangre de hombres que ninguna responsabilidad directa ni personal tuvieron en los sucesos[31].

Entre las causas objetivas de estas represalias cabe mencionar, en primer término, la crueldad inusitada que empleó el ejército vencedor, en las jomadas de mayo, contra la población obrera de París, crueldad que, al decir de periodistas burgueses, superó en mucho la de la noche de san Bartolomé. Además, el rigor de dos asedios casi consecutivos tenía que hacer madurar en los ánimos el estallido de sentimientos de odio acumulados. También hay que tener en cuenta que había entre los rehenes una apreciable cantidad de gendarmes y agentes secretos del Imperio. No se equivocaría, entonces, quien vea en los fusilamientos de rehenes, ocurridos durante las jomadas de mayo de 1871, en parte una reacción tardía contra los veinte años de dominación de Napoleón III32.



A esto podemos agregar los siguientes factores psicológicos subjetivos: un anticlericalismo fanático, que, como todo fanatismo, tiende a golpear la idea que repudia en la persona de sus representantes aislados; y la no menos fanática tradición del jacobinismo.

Sin embargo, si queremos ser justos con la revolución comunal de 1871, no debemos pasar por alto, de la otra parte, a la corriente antiterrorista que actuaba en su seno.

Ella debió de ser importante, tanto dentro como fuera del concejo

comunal, ya que, hasta el desborde desesperado de los últimos días, no hubo que lamentar en París la pérdida de ninguna vida humana por causa de delitos de opinión.

Cuando consultamos los diarios del período revolucionario en busca de su posición respecto del terrorismo, encontramos el siguiente panorama:

Durante las primeras semanas de la revolución, y mientras existió la posibilidad de una pacífica solución para el conflicto, el tono general es conciliador. El propio *Pére Duchéne* no encuentra desdoroso apelar a la compasión para con los enemigos y sus familias: "Seamos, al mismo tiempo que los pilares de la justicia, los ejemplos de la moderación.

Y pensad que detrás de los reaccionarios, por más violentos y enceguecidos que ellos sean, están siempre las mujeres y los hijos o, si lo preferís, las viudas y los huérfanos/’

Bajo las granadas de la guerra civil, en cambio, despierta el espectro del "terror” y arrastra a todos los propagandistas revolucionarios, cuya sensibilidad y cuyo pensamiento políticos se encuentran encadenados a las tradiciones de la "Gran Revolución”. En su *Historia de la Revolución Francesa*, Jules Michelet describe la psicología del terror como una enfermedad provocada por la creencia de que la revolución no puede ser derrotada sino por el poder de la traición.

De esta manía de suspicacias vemos atacados a la mayoría de los redactores comunalistas, quienes 



encabezan sus periódicos con las fechas del antiguo almanaque revolucionario. El *Pére Duchéne*, que en los primeros días de la revolución había hallado las palabras humanitarias que hemos citado más arriba, invoca ahora al dios de quien espera, en el peligro, el milagro de la salvación: el dios de la violencia. Y escribe que bastaría hacer caer 500 cabezas para salvar a 5.000 almas.

También el blanquista Gustave Marotteau entiende que la salvación de la revolución se reduce a un simple problema de fuerza. El 16 de mayo escribe que la revolución está siendo traicionada y que el

exterminio de los traidores la conducirá a la victoria. El 18 de mayo, exige el fusilamiento de rehenes y pide que se comience con los sacerdotes. Confluyen en él la fría desconfianza del jacobino y el apasionado anticlericalismo del hebertista.

Incluso algunos socialistas que aparentemente se habían emancipado de las tradiciones de la "gran época”, sucumben al contagio de la enfermedad. De ello nos ofrece un ejemplo el órgano informativo de la Asociación Internacional de Trabajadores, *Révolution Politique et Sociale.* Es cierto que nada quiere saber con el terror al viejo estilo, y felicita a la Comuna por no haber transitado los mismos caminos que Robespierre y Saint-Just; pero simultáneamente incita a los hombres del ayuntamiento, en nombre del bienestar general, a actuar en forma revolucionaria, donde el término "revolucionaria” ha de entenderse como sinónimo de "terrorista”.

Entre la lenidad enfermiza y el clásico "terror”

despótico, quisiera tomar un camino intermedio: el camino de la "justicia”, dice *La Révolution Politique et Sociale* el 15 de mayo de 1871.

Las voces que, en una u otra forma, claman por la aplicación de procedimientos terroristas, se elevan naturalmente durante la etapa final y más violenta de la guerra civil. Aun así, pueden citarse no pocos periódicos





comunalistas que, precisamente en este período, combaten contra esa pretendida panacea.

El moderado *Rappel,* con el fin de enfrentar a los cada vez más apremiantes pedidos de represalias, publica el 21

de abril un poema de Víctor Hugo que refleja un espíritu de independencia moral:

*Peuple, pour te servir en ce siéele fatal, je veux bien renoncer á tout, au sol*

*natal a ma maison d'enfance, á mon nid, a mes tombes, au bleu ciel, oü volent les colombes,*

*á París champ sublime oü j 'étais moissonneur, á la patrie, au toit paternel, au bonheur.*

*Mais j'entends rester pur, sans tache ni puissanee, je n'abdiqueraipas mon droit a l'innocence. **

En el *M ot d'Ordre* del 5 de mayo satiriza Henri Rochefort a Jules Miot por su muletilla retórica del

"hacer rodar cabezas”. "Dado que la guillotina -d ice-ha sido solemnemente quemada hace dos semanas, será difícil hacer ‘rodar una cabeza', aunque sea la de un traidor. Pero si ahora se quiere construir una nueva guillotina, resulta una necedad haber quemado la anterior.

Por lo demás, los verdaderos traidores ya se han escapado hace tiempo”. Como socialista, Rochefort rechaza los que son, a su entender, anticuados métodos del jacobinismo. No debemos pasar por alto -escribía- que el entusiasmo que transporta a la revolución de la Comuna está infinitamente más cerca del tipo socialista que del jacobino. No se trata,

* “Pueblo, para servirte en este siglo fatal, / quiero renunciar a todo: al suelo nativo, / a la casa de mi infancia, a mi refugio, a mis sepulcros, / al cielo azul donde vuelan las palomas, / a París, campo sublime en el que fui cosechador, / a la patria, al techo paterno, a la felicidad. / Pero quiero permanecer puro, sin mancha ni poder, / y no renunciaré a mi derecho a la inocencia.”



entonces, en las actuales circunstancias, de cortar cabezas, sino de iluminarlas con la luz de la razón.

Apenas una parte del concejo comunal hubo dado, el 17 de mayo, su primer paso hacia la aplicación del decreto relativo a los rehenes, Rochefort calculó para sus lectores que una ejecución consecuente de dicho decreto debía conducir a una total despoblación de la ciudad.

También el *Reveil du Peuple* se pronuncia, en la víspera misma de la entrada de las tropas, como adversario del terror. El jefe de redacción

del periódico comunalista considera al "terror’ como incompatible con los principios humanitarios de la revolución y absolutamente inútil. No sólo repudia las tradiciones de 1793, sino que ve en todo tipo de violencia que no sea de carácter puramente militar, el germen de nuevas violencias inútiles.

Pasemos de los periódicos al diario íntimo de Elias Reclus. El intelectual revolucionario vive cada etapa de los sucesos con una intensa participación anímica, y describe sus fluctuantes emociones y pensamientos con una conmovedora sinceridad. En ninguna parte se revela Reclus tan pleno de contradicciones interiores como en los pasajes donde se refiere al terror. La noticia de la aparición del decreto relativo a los rehenes, el 5 de abril, lo llena de consternación y de inquietud. "Volvemos a las costumbres de la Edad Media, a la justicia de los pontífices: rehenes y represalias, ojo por ojo, diente por diente, encarcelamiento por encarcelamiento, homicidio por homicidio. Que estos atentados a la humanidad sean cometidos fuera o dentro del recinto parisiense, ellos constituyen una vergüenza para la Asamblea legal y una vergüenza para la Comuna revolucionaria, sea esta última responsable o no de los mismos”.

El 15 de abril, como él dice, deja hablar al poeta para no verse obligado a opinar sobre la dolorosa y difícil situación: es el poema de Víctor Hugo, que desde el lejano exilio ex horta a los parisienses a conservar limpia la conciencia.



Dos semanas más tarde, el propio Reclus se ve aprisionado por la ráfaga de odios, y siente cómo la fatalidad de la guerra va arrastrando a la ciudad y a él mismo hacia las profundidades de la locura. "Siempre volvemos a lo mismo. Un viento de odio, es decir, de locura, un siroco de cólera ha resecado nuestros cerebros y enardecido nuestros corazones como un bloque de hierro en la fragua. En París nos asombramos del furor y las locuras de Versalles; Versalles, sin duda, se asombra del furor y las locuras de París. Es de creer que nos debatimos en el delirio de la fiebre, en los ensueños con pesadillas, y que día a día, nos vamos hundiendo más".

Después de la explosión en la fábrica de municiones Rapp33, ve aproximarse nuevas jomadas de masacre como las de setiembre. Todavía se opone Elias Reclus a la cada vez más enérgica petición de represalias terroristas. Sin ser católico, escribe, su alma a se rebela contra los anunciados procedimientos de ejecución y, sobre todo, contra las proyectadas sustituciones. Pero una vez que el ejército hubo entrado en París, y que miles de indefensos hombres y mujeres cayeron víctimas de las balas invasoras, reconoce el 23 de mayo, aunque a regañadientes, la justificación de los fusilamientos de rehenes: "Estas venganzas son siempre un mal, máximo cuando son ejecutadas por los más débiles contra los más fuertes. Quizás la Comuna haya cometido un error en sancionar este decreto (el de los rehenes), pero con toda seguridad ha cometido un error en no ejecutarlo".

Pero la locura de la guerra se disipa como un sueño pesado, y la embriaguez de la venganza deja nuevamente lugar a la serena reflexión. El 30 de mayo considera Elias Reclus que la muerte dada por un hombre a otro, y que ahora se le aparece a la vuelta de cada esquina bajo la forma del helado terror, es algo cuya razón no alcanza a comprender: "Ay! La palabra ‘fusilar' se ha convertido en la más importante de nuestro idioma: se fusila, ha sido fusilado, 



seremos fusilados. Y, sin embargo, ya no comprendo esta palabra; y cuánto más reflexiono, más monstruoso me parece el hecho de que ella se haya convertido en la gran palabra de orden de la sociedad francesa".

El amor y el odio son hermanos inseparables. El verdadero amor es agresivo. Y la lucha, en última instancia, siempre va dirigida contra seres humanos, trayendo como fruto el odio. Es así como la santa, que ha consagrado su vida al servicio del prójimo, se convierte en terrorista. Relata Louise Michel en sus *Mémoires,* que cierta vez, siendo

una niña, imploró piedad para una loba que protegía con las patas a su prole, mientras aullaba a los cazadores que la tenían rodeada. Como persona mayor, ya no concedía esa piedad a ciertos hombres que, en su opinión, son más peligrosos para el género humano que los lobos. Unos versos de Víctor Hugo penetran como un acero helado en el corazón de la revolucionaria, y desde que los oyera ya no la abandona el pensamiento del tiranicidio: "Harmodio, ya es la hora: puedes matar a este hombre con tranquilidad/’ Ella asegura que no habría vacilado en ultimar a Napoleón III si se le hubiese presentado la oportunidad. Pero consideraba desleal pedir una audiencia a su víctima, como lo había hecho Carlota Corday, la asesina de Marat. Está convencida de que se hubieran ahorrado muchas desgracias a la humanidad, si alguien se hubiese decidido a cometer dicha empresa.

Durante la Comuna foija el plan de un atentado contra el hombre a quien consideraba el principal culpable de la guerra civil. Preguntada ante el consejo de guerra sobre si era cierto que hubiese planeado el asesinato de Thiers, responde Louise Michel con tranquilidad: "Sí, por cierto, lo he dicho y lo repito.” Resulta incomprensible que la revolucionaria no se detenga ante los poderosos, que llevan el mayor peso de la responsabilidad por las penurias del pueblo, y que por el contrario llegue a aprobar el 



fusilamiento de rehenes inocentes. En opinión de Louise Michel, el decreto sobre los rehenes era imprescindible para evitar que hombres como Vinoy y Gallifet masacraran a toda la población de París; y afirma, en divergencia con todos los que describieron estos sucesos, que la ejecución de este decreto por parte de "los hombres más decididos de la Comuna” había salvado la vida a numerosos federados prisioneros. La contradicción en que incurre Louise Michel al propiciar el terrorismo, con respecto a su propio pensamiento revolucionario, sólo se le hace consciente a medias. Es así como declara ante el juez, con ingenua franqueza, que si bien el fusilamiento de los generales

Lecomte y Clément Thomas le pareció una cobardía, ella aplaudió sin embargo ese hecho, una vez consumado, para no detener el impulso revolucionario de las masas.

La posición de Louise Michel favorable al terror demuestra que aún se hallaba, como precursora de la corriente revolucionaria libertaria, o sea del anarquismo, en gran medida bajo la influencia del blanquismo.

Esta última corriente aparece extremadamente ligada a la violencia y predestinada, por consiguiente, a la acción terrorista. Gustave Tridon echa la culpa de todas las derrotas de la democracia a los partidarios de la misma, por haber despreciado la violencia. Finaliza su elogio a la violencia revolucionaria con estas palabras: "la fuerza, reina de las barricadas, perspectiva que espera a los poderosos y a los pueblos, filo de las palabras y del acero; tú que brillas en el relámpago y en el motín, tú que haces correr la savia en el corazón de los árboles y de los pueblos, arado hondo que roturas los campos del mundo: es hacia ti que los prisioneros levantan sus manos encadenadas, y es por ti que clama el oprimido!”

El trabajo de Tridon "sobre la violencia” apareció dos años antes que la revolución de la Comuna y seguramente ha tenido influencia en los sucesos. Sin embargo, el 



blanquista no elogia sin reservas a la violencia, por cuanto afirma que si se abusa de ella como en 1793, lo único que se consigue es enlodar una revolución por largo tiempo. Por eso exige que el empleo de la violencia por parte de los revolucionarios ha de ser "justo, humanitario, veloz y transitorio”. Según Tridon, la violencia sólo posee estas características cuando es espontánea, directamente emanada de las masas y dirigida sólo contra los poderosos, quienes amenazan la vida y la libertad de aquéllas.

En cambio, a su juicio, es injusta y tiránica cuando tiene su origen en

el frío cálculo de los líderes. Los pontífices de la revolución, señala, siempre han identificado su poderío personal con el bien del pueblo y utilizado la violencia, por egoísmo, contra grandes y pequeños. Para el blanquista existe, en consecuencia, un terror bueno y un terror malo. Caracteriza al primero como "terror abierto y espontáneo”. Es el terror salvaje de los asesinatos de setiembre y de la vieja Comuna de París. Este auténtico terror revolucionario, opina Tridon, nació a la sombra de los cañones de Brunswick y de las puñaladas de la guardia real; sólo ataca las cabezas de los poderosos y lo hace en defensa de la humanidad. El "terror malo” es el que ha sido fríamente meditado, como el de Robespierre y el del

"Ser Supremo”, "el terror sucio, tétrico y helado.”

Este terror pontifical e hipócrita, dice el blanquista, ya no persigue ninguna finalidad humanitaria y sacrifica en el altar del Moloch a los lacayos ebrios, las mujeres y los niños.

También Gastón Da Costa, el historiador blanquista de la Comuna, reconoce ser un apasionado amante de la violencia. No pierde ocasión de ensalzarla con entusiastas palabras, y muy a menudo se apoya literalmente en las formulaciones efectuadas por G. Tridon. Sin embargo, la concepción del terror revolucionario sustentada por el más joven de los dos blanquistas resulta justamente la contraria, en un aspecto esencial, de la propugnada por el más viejo.



Según Da Costa, la violencia sólo reviste un carácter progresista y justo cuando emana, precisamente, de una autoridad personal consciente de sus responsabilidades.

En cambio, las acciones tumultuarias de las masas inspiran a Da Costa desprecio y aversión. Es así como no vacila en calificar a los asesinatos de setiembre de 1792 y a la ejecución de los generales Lecomte y Clément Thomas, del 18 de marzo de 1871, como crisis patológicas, y en tal carácter las coloca en el mismo nivel que a los desmanes de las turbas antirrevolucionarias durante las jomadas de mayo, y las

torturas y posterior ejecución de Eugéne Varlin.

La bestialidad y el salvajismo humanos resultan siempre de mayor magnitud cuando son colectivos e impersonales, que cuando tienen como punto de partida a una voluntad individual. En oposición a lo sostenido por Tridon, entiende que lo auténticamente revolucionario consiste en el actuar fríamente calculado de un líder consciente de su responsabilidad. Por eso es que venera a Robespierre, a Saint-Just y a Raoul Rigault, el ex prefecto y procurador de la Comuna, que poco antes de morir aplicó la pena de muerte a antiguos polizontes y presuntos delatores.

Encontramos, pues, en el seno de la doctrina revolucionaria blanquista, dos teorías acerca del terror.

Una de ellas parece ser libertaria, la otra autoritaria.

Contemplándolas más de cerca, vemos que la distancia que las separa no es muy grande. La distinción entre el terror espontáneo de las masas y el calculado terror de los gobiernos es artificiosa. ¿Por qué el pueblo no habría de ser tan injusto e inhumano como podría serlo un individuo, y por qué una autoridad personalizada no habría de ser tan irrazonable y bárbara como las masas? Por lo demás, no podemos separar a la masa de sus líderes, ya que las así llamadas acciones espontáneas de violencia tienen generalmente como presupuesto una influencia instigadora o sugestionante venida desde arriba, lo mismo que un 



terror gubernamental bien organizado tiene como base una psicosis colectiva.

Entre los autores no blanquistas, quien más cerca se halla del terrorismo es P. O. Lissagaray. Es cierto que este socialista se abstiene de expresar su opinión personal sobre la moralidad y utilidad de los fusilamientos de rehenes. Pero ve en ellos el castigo de una culpa general, la acción de una justicia conmutativa que sólo reconoce a las clases sociales y permanece ciega para las personas y los destinos individuales.

Los federalistas tienen una posición radicalmente diferente que los partidarios autoritarios de la Comuna con respecto al problema de la violencia. La aceptan, es cierto, como un mal necesario, pero no la aman, y tienden por lo tanto a limitarse a lo indispensable cuando llega el momento de aplicar medidas violentas. El extremismo de estos revolucionarios no se dirige contra los hombres, sino contraías cosas, es decir, contra organismos e instituciones.

Como escribe Benoit Malón en su autocrítica, mientras sigamos sustituyendo a unos explotadores por otros, nos moveremos eternamente en un círculo sangriento, sin avanzar. Por eso es que no se trata de atacar a los hombres, sino a las cosas. Y para ilustrar esta idea, añade que el asesinato de todos los banqueros no haría cesar en absoluto la explotación del hombre por el hombre; en cambio, la abolición del interés sí que permitiría hacer vislumbrar la aurora de los tiempos nuevos.

Sin embargo, aun la mayoría de los socialistas federalistas está lejos de rechazar, en forma unánime y consecuente, al terrorismo. Ello se debe a que el concepto del terror es fluido, no admitiendo una definición exacta sino cuando se lo aplica a una determinada época de la Revolución Francesa; esto, siempre que se quiera captar su esencia y no conceder demasiado valor a los aspectos externos y formales del fenómeno. Todo aquel que toma 



parte en una guerra común o revolucionaria, es en cierta medida un terrorista. Quien acepta los conflictos armados, sólo puede emitir acerca de este asunto un juicio relativo, siempre que quiera ser honesto, y sólo abogar por una mayor o menor violencia bruta.

El decreto acerca de los rehenes es repudiado en toda la literatura comunalista libertaria. Los argumentos que intentaremos resumir en unas pocas líneas, se dirigen en primer lugar a la ineficacia práctica y a la desventaj a política de aquel decreto: "El decreto -dicen los federalistas- tenía que ser ineficaz, por cuanto la Asamblea Comunal

quedó de acuerdo con nosotros en no ponerlo en práctica, y por el hecho de que los rehenes que teníamos en nuestras manos revestían tan escaso interés para Versalles, que éste los hubiera sacrificado de cualquier manera, como efectivamente lo hizo durante las jomadas de mayo.

Siempre resulta nocivo atemorizar al enemigo, cuando no se poseen los medios para destruirlo. Por eso, el decreto de los rehenes fue un gran error político. Los de Versalles asesinaban sin ningún decreto. La Comuna, en cambio, sin tener la intención de matar, dictó una resolución que brindó a los enemigos un material propagandístico muy bien recibido y que le estampó el rótulo de terrorista para toda la posteridad/’

Cuando se tuvo que enjuiciar los fusilamientos en sí mismos, muchas veces el espíritu crítico que tendía a descubrir los errores de la Comuna pasó a segundo término, en un intento de salvaguardar el recuerdo de la revolución contra las deformaciones e interpretaciones de los contrarios.

Es así como vemos a Malón defender con gran ahínco a la población de París contra las acusaciones de actos de violencia, haciendo recaer toda la responsabilidad por los fusilamientos de rehenes sobre el gobierno de Thiers:

"¿Puede pedirse a aquellos a quienes se acorrala como



a bestias salvajes, a quienes se extermina a montones, en cualquier parte que se los encuentre, con una alegría salvaje, a quienes se masacra ya heridos; a quienes se hace destrozar por la metralla; a quienes algunas veces se entierra vivos; puede pedírseles que ofrezcan sin venganza su pecho a las balas?”

Solo el "pedante” Lcfrancais encuentra palabras de pesar y de indignación. No son los nombres de los dignatarios eclesiásticos y políticos fusilados los que le interesan; el revolucionario no considera que el respeto por la vida humana sea debido en mayor grado a un

arzobispo que al último obrero de París: lo recalca expresamente en sus memorias. No obstante, la noticia del fusilamiento de rehenes provocó en él un sentimiento de asombro y de indignación. En medio de los sangrientos asesinatos de la reacción, su conciencia se rebeló contra un proceder de la Comuna que se oponía a la justicia, es decir, a aquel principio que consideraba, al igual que Proudhon, como el principio revolucionario básico.

"No cabe duda de que la posición de los personajes nos preocupaba poco; pero nos sublevaba el acto, igual que a todos nuestros amigos presentes en el ayuntamiento, como absolutamente bárbaro e indigno de los principios de justicia que hubieran debido guiar a la Comuna hasta el momento mismo de su caída final.”



## 6. Las fuerzas armadas

En nuestra serie de problemas, surgidos con motivo del choque entre la idea revolucionaria y la realidad en la cual se inserta, falta aún el de la relación que existe entre la revolución y su propia defensa armada. Colocamos a este problema en último lugar, aunque en realidad merezca el primero, porque todos los restantes que hemos tratado hasta aquí derivan en gran parte del mismo.

En las fuerzas armadas tiene propiamente su asiento el principio de la

violencia. La revolución se ve obligada, para mantener su existencia física, a crear una organización militar propia. Esta constituye, ni bien se afianza y consolida, un enorme peligro interno para la revolución, ya que en todo momento tiende a imponer su principio de autoridad a la organización civil. Su influencia, que va en aumento a medida que crece el peligro exterior, amenaza con empujar a la revolución hacia caminos que la alejan considerablemente de la idea que le dio origen.

El militarismo revolucionario es el principal responsable del fracaso de la gran revolución de nuestro tiempo.

Siempre

hubo

revolucionarios

que

intentaron

poner término a esta maldición, dándose a la tarea de crear un organismo defensivo no militar, sino específicamente revolucionario. Bajo esta denominación entendían un cuerpo armado no sometido a la coerción del mando ni a la disciplina forzada, sino impulsado y sostenido por 



el impulso revolucionario y por la disciplina voluntaria que da el entusiasmo. Estos propósitos tropezaron siempre con las objeciones de los militares de carrera, y se estrellaron contra la oposición de todos aquellos que veían en el mantenimiento o en la restauración de la disciplina militar tradicional, el requisito ineludible para la subsistencia física del partido revolucionario.

No faltan en la historia de las revoluciones, ejemplos ilustrativos de esta lucha entre libertad y autoridad, librada sobre el más difícil de los terrenos.

La revolución del 18 de marzo de 1871 fue, entre otras cosas, el resultado de un intento de la Guardia Nacional parisiense para liberarse de la tutela ejercida por instancias militares y políticas superiores, y conquistar su propia autonomía mediante una organización democrática y federativa. Durante el primer período del sitio, muchos de los guardias nacionales cercados en París habían perdido la fe en la eficacia de la disciplina militar tradicional.

Procuraron formar, movidos en no escasa medida por consideraciones patrióticas, una organización defensiva asentada sobre principios federalistas. El 24 de febrero fue fundada en París la Federación Republicana de la Guardia Nacional. La base de esta organización estaba dada por las corporaciones autónomas que representaban a los diferentes batallones, los denominados "círculos de batallón”. Estos, por su parte, enviaban representantes a los "consejos de legión”, y estos últimos a su vez, al

"comité central”. Finalmente, había una asamblea general de delegados de todas las compañías, la denominada

"Asamblea general de delegados”.

Esta federación se consideraba a sí misma como la única autoridad competente en asuntos relativos a la Guardia Nacional, ya fueran de índole civil o militar. Por amplia mayoría, la asamblea general de delegados aceptó la proposición del socialista federalista Varlin, consistente 



en dejar sentado el principio de la elegibilidad de todos los oficiales por los propios miembros de la Guardia Nacional. Después del levantamiento popular del 18 de marzo, el comité central, que se consideraba como el único representante libremente elegido de la población de París, asumió por un corto tiempo la conducción política y administrativa de la ciudad.

Llevados por el entusiasmo general, los representantes de la Federación resolvieron abolir los consejos de guerra.

Sin embargo, las circunstancias determinaron que el comité central diera, al mismo tiempo, un paso que se oponía a los principios democráticos de la Federación.

Cuando Garibaldi, a quien la asamblea de delegados había elegido comandante en jefe de la Guardia Nacional parisiense, resolvió declinar esta función alegando que era necesario una conducción militar autoritaria, el comité central nombró, por propia determinación, a tres comandantes provisionales. En lo fundamental se mantuvo, también después del 18 de marzo, el principio de la autonomía de la Guardia Nacional. Es así como el blanquista Duval, expresaba, en nombre del estado mayor general del 13er. distrito, lo siguiente: "Queremos que nuestros jefes superiores, el comandante y el estado mayor salgan de los cuadros de la Guardia Nacional o sean nombrados por ésta. La Guardia Nacional no debe depender sino de sí misma”. Así también, el cuerpo civil llamado comité central de los 20 distritos exigía, en su programa para las elecciones comunales, el mantenimiento de la autonomía de la Guardia Nacional, el reconocimiento general del principio de la elegibilidad de todos los jefes militares, y la subsistencia de la organización federativa del ejército popular parisiense. Además, los representantes de los distritos de París exigieron de la Asamblea Comunal la supresión de todo ejército permanente en el recinto de la ciudad.



De todas estas exigencias, la Comuna accedió únicamente a la última, al disponer la supresión del reclutamiento. Pero se apartó del principio de la autonomía para la Guardia Nacional, y creó como jerarquías militares superiores la comisión militar y el delegado para la guerra, dos funciones cuyos titulares eligió de entre sus filas y que sólo debían rendir cuentas a la propia Comuna. Con ello, la conducción militar suprema de las tropas revolucionarias quedó confiada a un comandante que había recibido sus poderes de mando de manos de una corporación política ajena a la Guardia Nacional. Algunos miembros del concejo comunal propusieron, juiciosos, que se

disolviera el comité central de Guardias Nacionales. Esta medida tan rigurosa no llegó, empero, a concretarse, si bien la Federación fue relegada al papel secundario de un "consejo de familia”.

A esto siguió la lucha latente entre los órganos de la Federación de la Guardia Nacional y los del concejo comunal, entre los comités locales y los jefes militares, entre los "delegados para la guerra” y los representantes del comité central, entre los "delegados para la guerra” y la Comuna, etc. Ninguno de estos órganos logró dominar a los demás, porque a todos les faltó en igual medida el acceso a los medios del poder, y tanto unos como otros se hallaban supeditados a la libre voluntad que tuvieran los parisienses para continuar defendiendo a la ciudad.

En esta lucha, la oposición de principios contrapuestos va a tal punto de la mano con las intrigas y rivalidades de índole personal, que no siempre es posible separar una cosa de la otra. Sin embargo, comprobamos que también aquí, lo mismo que en el terreno de la política civil, la curva del autoritarismo experimenta subidas y descensos. La ola libertaria de los primeros días, que todo lo inundaba, va siendo apaciguada por la creación de organismos autoritarios cuyos objetivos, prerrogativas 



y métodos derivan del antiguo código militar. Hacia el final de la revolución, la total impotencia de estos delegados, generales y consejos de guerra revolucionarios permite el resurgimiento de la idea del libre y espontáneo levantamiento popular.

La literatura revolucionaria comunalista posee casi siempre un cierto aire antimilitarista. Este rasgo aparece más acusado entre los socialistas federalistas, y es más débil entre los jacobinos y los blanquistas. Sólo está ausente por completo en los escritos de ciertos militares de carrera y entre unos pocos chauvinistas de la especie de

Jean Larocque, quienes se movían al margen de la Comuna. Estos últimos sostienen, en parte, una ideología definidamente belicista. El blanquista Gastón Da Costa, en cambio, aun sin contarse entre los pacifistas, desconfía por razones políticas de toda acumulación de poder en manos de los militares. Comparte con los "moderados” la opinión de que el ejército profesional resulta incompatible con la república democrática, y que debe ser sustituido por una milicia nacional.

Charles Beslay, por lo contrario, es decidido adversario de la guerra y del militarismo. El proudhonista es enemigo de la oficialidad, porque cree que la guerra, en razón de las grandes invenciones e ideas del último siglo, constituye un resabio de épocas superadas. Sostiene asimismo, como socialista avanzado, que el espíritu de subordinación, inseparable del militarismo, representa una amenaza constante para todo ordenamiento político y social del tipo libertario.

Elias Reclus llega hasta el punto de expresar que la mera existencia de un ejército ya resulta incompatible con la idea de la libertad individual. Califica a los ensayos de democratización y liberalización del ejército de tan imposibles y ridículos, como imposible y ridículo seria querer reformar a la orden jesuítica sobre bases libertarias e individualistas. Por eso es que el comunalista espera, 



después de la fuga del ejército el 18 de marzo, que bajo ningún concepto París volverá a tolerar la presencia de ningún cuerpo militar dentro de sus muros.

Pero la guerra civil, que por un lado atizaba el odio en contra del militarismo francés que atacó a la capital de Francia a sangre y fuego, exigía por otro lado la organización y la concentración de las propias fuerzas armadas. Esto trajo como consecuencia que el espíritu militarista lograra infiltrarse en el campo de sus adversarios por la puerta falsa, y que aquí tuviera que chocar, en los aspectos

temperamental y organizativo, contra la conciencia revolucionaria y libertaria dominante.

Escaso es, a este respecto, el material digno de mención que nos brindan los periódicos revolucionarios, pues sus posiciones están demasiado determinadas por la inclinación política hacia uno u otro grupo o personalidad. Sólo de vez en cuando emerge de aquel fárrago de propaganda circunstancial un pensamiento esclarecedor.

Así, por ejemplo, el ultrarrevolucionario *Pére Duchéne* es un celoso defensor de la dominación militar. Dice que si no se tiene confianza en un jefe, hay que detenerlo y en caso necesario fusilarlo. Pero si se confía en él, hay que otorgarle poderes discrecionales, pues él solo carga con toda la responsabilidad de la situación. El arte de la guerra, continúa, es un arte profesional, del que tiene que apartarse todo aquel que no lo ha aprendido. Ocurre con ella lo que con la geometría: resulta más difícil aprenderla que tomarse un vaso de cerveza.

En cambio, la *Révolution Politique et Socictle* le niega al profesional toda capacidad para llevar adelante una guerra revolucionaria. Jules Nostag, redactor del mencionado periódico, fúnda esa opinión en el hecho de que la guerra y la revolución constituyen dos cosas diferentes, con distintos objetivos, y que por lo tanto no responden a las mismas leyes. Estima que la revolución 



tiene por finalidad la de eliminar para siempre a la guerra y tomarla imposible. Pero las reglas de la guerra corriente, como así también el arte de la estrategia, la moral castrense y el derecho de guerra, existen para perpetuar a ésta como institución. Estas cosas no podrían serles de utilidad a los revolucionarios, ya que no combaten por el honor militar ni para morir según las reglas clásicas, sino con el fin de destruir al militarismo. Ahora bien: para poder aventajar en la lucha revolucionaria, los medios de que dispone el militarismo, el periodista hace referencia a los elementos destructivos que el hombre de ciencia encuentra en la naturaleza. En lugar del estratego estará el físico; en el

lugar del oficial colocamos al ingeniero. No será mediante el arte de la guerra, la instrucción de reclutas y la obediencia del soldado que se conquistarán las posiciones enemigas, sino con el picrato, el fulminante y la nitroglicerina. El revolucionario no sospecha que se dispone a espantar al diablo recurriendo a Belcebú, y que las adquisiciones de la ciencia química y física (que cree predestinadas a sufrir su primera y última aplicación en la lucha por la victoria definitiva del humanitarismo) han de incorporarse al militarismo como sus componentes más esenciales.

Las prevenciones de la pequeña política, que durante los meses de la guerra civil enturbian el cuadro de las divergencias fundamentales, pasan a un segundo plano en la literatura de la emigración.

Concedamos en primer lugar la palabra a los dos jefes militares de la Comuna.

El general Cluzeret, cuyo pasado es discutido y rico en aventuras, y sólo muy tardíamente se acercó al socialismo, fue nombrado por la Comuna de París, el 4 de abril de 1871, delegado para la guerra. A partir de ese día se consideró a sí mismo como el comandante militar supremo de las tropas revolucionarias. En tal carácter, entabló una lucha sin perspectivas con el fin de restaurar la disciplina militar



entre los guardias nacionales confederados. Es cierto que Cluzeret se cuenta, en el seno del concejo comunal, entre los miembros de la minoría antiautoritaria, y que en nombre de la libertad declara una "guerra sin cuartel" a los jacobinos; cierto es, igualmente, que define al socialismo como la implantación inmediata de los principios libertarios en la vida social; pero en el ámbito castrense, que es el único en el cual desempeñó un papel de importancia, el general no quiere saber nada de libertad ni de humanitarismo. Así, por ejemplo, afirma que la Comuna se derrumbó no tanto por la falta de revolucionarios, sino por la carencia de técnicos capaces de asimilar y

cumplir una orden.

Para él, no cabe duda ninguna de que, aun en la revolución, el éxito militar se basa primordialmente en la disciplina. En ningún instante se le ocurre dudar de que le está permitido a la revolución, o mejor dicho, de que ésta tiene el deber de implantar la obediencia militar, con todos los medios que son habituales en los ejércitos regulares. El concepto psicológico de Cluzeret acerca de la obediencia militar podría, en consecuencia, ser puesto en boca de cualquier oficial con mando sobre una tropa regular: "Lo que hace falta establecer es aquella obediencia que hace que se muera en cumplimiento de una orden y para otros. Y para establecerla, yo tendría que demostrar a cada uno que la desobediencia sería más peligrosa que el cumplimiento del deber”.

El primer paso hacia el militarismo fue dado por Cluzeret, a juicio de sus enemigos dentro del campo revolucionario, con la implantación del servicio militar obligatorio. El ex delegado para la guerra se defiende de este reproche observando que la organización de la fuerza revolucionaria sobre la base de la voluntariedad implicaría la preexistencia de una conciencia unitaria, integrada, concebible únicamente cuando la humanidad haya alcanzado su perfección.

Opina, entonces, que si se quisiera seguir el camino de la voluntariedad, habría que esperar que esta idea se realice 



cuando ya haya triunfado por sí misma. El oficial da aquí justo en el clavo, por cuanto el triunfo emergente a través y por conducto de su propia virtualidad constituye precisamente el fundamento de la teoría revolucionaria de Proudhon. De ella es, asimismo, en gran medida tributario el pensamiento de Cluzeret en lo referente a los asuntos que no caen dentro de su propia especialidad castrense. Aquí, en cambio, es donde reniega su maestro; se indigna como un jacobino contra el "espíritu de la anarquía”, e incluso llega a hacer responsable de la derrota de la Comuna a la influencia indirecta del clásico teorizador del socialismo libertario. Aquello que Cluzeret considera deseable de

inmediato en el terreno político y social, lo rechaza en el campo de la organización militar como la fuente de todos los males. Los principios que quiere hacer prevalecer en el cuerpo armado, son los mismos que aquellos por cuya destrucción brega con las armas.

Más simple y cerrada es la personalidad de Louis Rossel, el segundo delegado para la guerra nombrado por la Comuna. El es, y no quiere ser otra cosa más que un oficial patriota y de tendencia republicana. No le interesa el socialismo. El joven oficial de ingenieros de origen burgués entra al servicio de la Comuna revolucionaria cuando lo llenan de asco los preparativos de capitulación de los altos comandantes franceses ante el ejército alemán.

En París, Rossel es elegido jefe de una legión, a la que de inmediato procura dotar de aquella disciplina que como jefe de tropas regulares le era habitual. Incluso se atreve a destituir a oficiales que están bajo sus órdenes, pero que han sido elegidos por los guardias nacionales, y a reemplazarlos por otros que le parecen más aptos. La consecuencia inmediata de este proceder es el arresto de Rossel, efectuado por un comité de distrito de la Federación de Guardias Nacionales.

Puesto en libertad por un miembro del concejo comunal, asume su puesto en el estado mayor del ejército 



revolucionario. Este comienzo es característico para tipificar las relaciones de Rossel con la revolución comunalista, ya que demuestra que el oficial republicano no tiene mucho en común con la mentalidad del a cuya disposición se colocara. Sin embargo, él mismo había violado el deber de obediencia miliar cuando, durante el asedio de Metz, promovió una agitación en contra de su superior jerárquico, el mariscal Bazaine; y posteriormente reincidió todavía con más gravedad en dicha falta, al entrar al servicio de la Comuna y entablar la lucha contra el ejército francés. Pero sólo está dispuesto a conceder a los oficiales el derecho de quebrantar la disciplina en aras de una

convicción ideológica, y ello únicamente cuando dicha convicción se funda en la voluntad patriótica de servir a la salvación del país. Al soldado raso le exige pasividad espiritual y estricta subordinación a las órdenes del superior que le ha tocado en suerte. El comandante siente un desprecio mezclado con lástima por los cuerpos armados de la Comuna, cuyos uniformes mal diseñados y cuya falta de respeto hacia los jefes le producen horror.

Describe a los guardias nacionales federados como sujetos contrahechos, sucios, eternamente borrachos, victimas por supuesto de una sociedad injusta. Y no puede reprimir un suspiro de alivio cuando ve entrar al ejército de Versalles en París, en medio de las más horrendas crueldades, pues es la primera vez en dos meses que vuelve a contemplar a auténticos soldados. El oficial, que por un sentimiento de fidelidad nacionalista equivocó su camino por las sendas de la revolución, considera que las ansias de autonomía de las corporaciones espontáneas nacidas en el seno de la Comuna y las agrupaciones locales de la Federación de Guardias Nacionales, constituyen una enorme insensatez.

Según sus ideas, un jefe militar tiene que ser "absoluto, indiscutido e incontrolado”. Cree que sólo con rigurosos castigos podría ser salvada la situación militar. Como presidente 



del consejo de guerra instituido por Cluzeret, dicta una pena de muerte. No bien se entera que ésta ha sido anulada por el concejo comunal, presenta su renuncia, hasta que es designado "delegado para la guerra” después del arresto de Cluzeret. Una vez más intenta someter al orden y dirigir a las tropas revolucionarias según los principios de la disciplina militar. En este asunto ve flotar ante sus ojos, como un ejemplo digno de imitarse, la organización del ejército prusiano. Estos propósitos han de llevar a Rossel al fracaso, frente a las resistencias de sus subordinados, del comité central de Guardia Nacionales y, finalmente, del propio concejo comunal.

Quien más próximo se encuentra del grupo de los oficiales es Gastón Da Costa. Si bien es cierto que el blanquista guarda hacia Cluzeret una enemistad personal y contra Rossel una desconfianza política, comparte sin embargo la actitud autoritaria que liga a ambos.

Algunas de las medidas de los jefes militares son objeto, por parte de Da Costa, de una crítica que, por descontado, es libertaria sólo en apariencia. Así, por ejemplo, se opone a la implantación del servicio militar obligatorio para la lucha revolucionaria. Es criminal, opina, obligar a la gente a batirse por una cosa que no les importa. Ni siquiera se tiene el derecho de obligar a un ciudadano a defender a su patria; a lo sumo -prosigue cautelosamente- existe, llegado el caso, el deber de fusilar a los renuentes para garantizar la seguridad interna. El blanquista entrevé una especie de solución intermedia de tipo militarista-revolucionaria, en la forma de una corporación constituida por una élite de voluntarios militarmente adiestrados y sometidos a una férrea disciplina, la cual sería, en los resultados prácticos, tan autoritaria como un ejército de milicianos reclutados por la fuerza. Considera a la Federación de Guardias Nacionales como el prototipo perfeccionable de una organización armada democrática para lo futuro. Pero 



estima que la forma orgánica federalista es inapropiada para librar los combates revolucionarios del presente. Y

califica de usurpación a la fuerte influencia que los comités revolucionarios, espontáneamente surgidos, ejercieron sobre la política militar de la Comuna.

Estos puntos de vista derivan en forma lógica del enorme valor que Da Costa asignaba a la dictadura de transición en el terreno de la política civil. El dictador político debe ser, asimismo, un dictador militar. Con

férrea voluntad ha de conducir a la revolución hacia el triunfo. El hecho de que una salida de ese tipo resultara completamente impracticable en las condiciones en que se desenvolvía la revolución del 18 de marzo, sume al blanquista en la meditación y el pesimismo. La guerra -opina- ha sido el peor enemigo de la revolución, ya que la disciplina exigida por la primera era incompatible con el espíritu anárquico que henchía a la segunda.

P. O. Lissagaray no es afecto a los jefes militares de la Comuna. Describe al general Cluzeret como un chapucero inepto, y al capitán Rossel como un *condottiero* lleno de ambición. Por lo demás, sin embargo, también él lamenta la falta de autoridad y de disciplina. Confía tan poco en la fuerza de la espontaneidad, que le reprocha a la Comuna el error de no haber disuelto, durante su primera sesión, al comité central de Guardias Nacionales.

Parece suponer, con la mayor seriedad, que dicha medida hubiera podido llevarse a cabo sin desatar una guerra civil interior. Lissagaray también censura, en la forma más acerba, el llamamiento de Délescluze, quien última a hora había apelado a la acción directa de los trabajadores revolucionarios. Opina que con esa actitud el delegado destruyó el último resabio de disciplina que aun hubiera podido sostener a la revolución en su caída.

Elias Reclus, quien, como habíamos visto, quería desterrar a todos los ejércitos de entre los muros de París, 



se decide a aprobar, con gran pena de su alma, como justificada por las circunstancias, la implantación, por parte de la Comuna, de la orden de movilización general.34

Hasta Louise Michel cree necesario, en pro de un resultado inmediato, apartar por un momento sus principios anarquistas, al encarar en la siguiente frase el problema que nos ocupa en este capítulo: "En la alternativa de todo lo que pudiera servir al fin propuesto, ya fuera un verdadero ej ército disciplinado, como lo quería Rossel, o bien un ejército revolucionario, como lo quería Délescluze, los fanáticos de la

libertad hubieran encontrado hermoso que, para vencer, hubiesen tenido que atenerse a una disciplina férrea”.

Los autores de la minoría federalista se revelan, frente al problema de la organización militar, bastante desorientados.

Se trasluce en ello la contradicción interna en que se mueven.

No obstante su antiautoritarismo y antimilitarismo, se ven obligados a estar en guerra. La mayor parte de ellos se limita, por lo tanto, a criticar los excesos del militarismo revolucionario, sin atreverse, no obstante, a apostar a una carta diferente que la de la coerción disciplinaria militar.

Su desagrado va dirigido contra el espíritu de las jerarquías militares y contra la forma en que se exterioriza. Son coincidentes en declarar que la Guardia Nacional parisiense se diferenció fundamentalmente de cualquier otro ejército.

Sostienen que el combatiente federado no fue ningún instrumento pasivo del belicismo, sino un activo participante de la revolución, y que su valor no se apoyó en el respeto por la autoridad ni sobre el hábito de la obediencia, sino sobre la voluntad consciente del hombre libre, capaz de sacrificar la vida por una idea. A este respecto nos recuerda Arthur Amould que, no obstante la tradición del gobierno y de los generales, la Guardia Nacional parisiense logró detener al ejército prusiano, durante cinco meses, frente a los muros de París. El que haya visto, añade, este ejército unido por la fuerza de la convicción, ya no podrá mirar a ningún otro sin asco.



Los federalistas rechazan en forma unánime la conscripción obligatoria como medio de defensa de la revolución. El servicio militar adultera el carácter libertario de la revolución, confiriéndole los rasgos de un régimen autoritario, dice Malón. Opina, además, que la orden de movilización no logró siquiera aumentar en mil la cantidad de combatientes de la Comuna, por cuanto resultó imposible obligar a tomar las armas a quienes la revolución les era indiferente u odiosa.

Lcfrancais llega a afirmar que la orden de Cluzeret restó a la Comuna los mejores y más sacrificados luchadores.

La experiencia enseña que, entre la gente de más de 40

años, el valor nacido de una convicción es el más fuerte, y fue precisamente esta gente la que quedó excluida de la lucha con la conscripción obligatoria. Hasta aquí llega la crítica de Arthur Amould y de Benoit Malón. Es que ambos comparten el punto de vista de que, sin peijuicio del alto concepto en que tienen al combatiente revolucionario como un ser pensante y actuante por sí mismo, la revolución no puede renunciar a establecer, dentro del marco de la voluntariedad, un poder militar con facultades dictatoriales. Sin embargo, Malón sabe que la institución que preconiza se opone a los principios revolucionarios.

Y el federalista se da la mano con el blanquista Da Costa, al admitir la fatalidad de que la guerra constituye el peor enemigo de la revolución.35

El único que se atreve a arrojar por la borda todas las ideas tradicionales acerca de la autoridad y la disciplina militares, es Gustave Lcfrancais. El no lamenta, como sus colegas, el "espíritu anárquico de los federados", sino que encuentra una total comprensión para dicho espíritu.

Y apoya el derecho que tiene el luchador revolucionario para que lo consideren y traten, no como soldado, sino como ciudadano. Nada quiere saber Lcfrancais con el establecimiento de una jerarquía de mandos. En esto se 

apoya en las experiencias de la guerra franco-prusiana y de la propia Comuna, donde, según su opinión, la jerarquía de mandos jamás logró dominar una situación difícil, consiguiendo solamente, por el contrario, aumentar el desorden.

El comunalista no está en contra de la disciplina por sí misma, pues es consciente de que su existencia es necesaria para triunfar en un conflicto armado. Pero, atenido a sus experiencias de 1871, está en la convicción de que no será una disciplina coactiva, resultante de la ignorancia, el temor y la obediencia ciega, sino una disciplina voluntaria, basada en el conocimiento de los fines y de los medios, la que podrá prestar reales servicios a una futura revolución.

Ferdinand Gambon da todavía un paso más.

Su experiencia de la guerra civil de 1871 convenció al ex jacobino (que había participado de la Comuna como miembro del segundo comité de Salud Pública), de que el dilema entre el querer libertario y la coacción autoritaria no puede ser resuelto por medio del empleo de la fuerza.

Gambon es el único de los fugitivos de la Comuna que se pronuncia públicamente por el pacifismo integral.[36] Sin embargo, este pacifismo o "política de paz" de Gambon no posee un carácter conciliador, sino un carácter extremadamente revolucionario, pues con el sentido y el espíritu del mismo ha de producirse la última, la definitiva revolución de la sociedad humana.

Como el publicista del siglo XVI Etienne de la Boetie, el fugitivo de la Comuna les dice a sus contemporáneos que si se desea gozar de la libertad es necesario amarla verdaderamente. Y añade que no quiere el derrocamiento del tirano, sino que nadie le preste apoyo; entonces se verá cómo se desmorona y destruye, semejante al coloso a quien se ha socavado la base.[37]

Gambon traslada la consigna de la resistencia pasiva, que al humanista de los tiempos de las guerras de reforma 



le había parecido el único medio humanitario de salvación, hacia su propia época, a la que ve dominada no sólo por uno, sino por cinco tiranos, a saber: el clero, la justicia, las finanzas públicas, la explotación del trabajo y, finalmente, los militares. En opinión de Gambon, no será el empleo de las armas, sino la huelga general de los librepensadores, de los litigantes, de los contribuyentes, de los trabajadores y de los soldados, la que conseguirá derrocar a la moderna tiranía y allanar los caminos de "la sociedad libre para el bien”.

Pues sin sacerdotes, afirma, la gente creería en la voz de su conciencia; sin jueces, creería en la justicia; sin gobiernos, creería en la libertad; sin héroes de sable en mano, creería en el humanitarismo; y sin explotadores, creería en la igualdad.

A sus compañeros, quienes ridiculizan estos puntos de vista y sólo consiguen representarse un cambio tan revolucionario como producto de las armas y de la fuerza, Ferdinand Gambon les hace esta pregunta: '7, Por qué habría de ser más difícil simplemente practicar la libertad, que combatir por ella?”



## C. - El SOCIALISMO



## I. La intención socialista y el fracaso del socialismo en la Comuna de París

Con el fin de ampliar nuestro panorama en lo que se refiere a la captación del estado de conciencia de los comunalistas en 1871, compararemos la idea de la comuna y la idea de la revolución con la idea del socialismo.

Desde el punto de vista de la Comuna, tuvimos ocasión de efectuar un estudio comparativo entre las formas de estructuración política que

anhelaban los hombres de 1871.

El aspecto de la "revolución” nos dio la oportunidad de iluminar aquella voluntad estructuradora con la luz proveniente de las diferentes concepciones del mundo, y al mismo tiempo de penetrar en la problemática que separa la teoría de la praxis. El "socialismo” nos permitirá, ahora, echar un vistazo a los objetivos que se habían trazado los comunalistas revolucionarios, tomados en conjunto.

El socialismo es una etapa en el desarrollo de la idea revolucionaria. Si lo definimos, de manera muy alta, como el esfuerzo encaminado a la conquista de una efectiva igualdad en las condiciones humanas de vida, podremos decir que la conciencia revolucionaria que animó a los comunalistas fue una conciencia socialista. En el París de 1871 ya no era posible imaginar que se realizaran los postulados de la Gran Revolución, -la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad-, sin que las relaciones de propiedad sufrieran una integral transformación. Aunque el descubrimiento de los teóricos socialistas de la primera



mitad del siglo XIX, que podría resumirse en la frase:

"La palanca más efectiva de la justicia no consiste en la implantación de principios jurídicos formales, sino en la reordenación de las relaciones económicas”, no había penetrado aún en las mentes de todos los revolucionarios activos, ese descubrimiento ya se estaba extendiendo en gran medida. Nadie podrá negar que las pasiones nacional-revolucionarias y formal-republicanas contribuyeron ampliamente al estallido de la revolución, pero hasta la propaganda jacobina estuvo, cuando se dirigía a la población trabajadora de París,

teñida de conceptos provenientes del socialismo. Es así como los nacionalistas revolucionarios de octubre de 1870 proclamaban la Comuna parisiense para un doble objetivo: el de la eficaz defensa de la patria y, simultáneamente, el del establecimiento de la justicia social después del triunfo.

Una vez concertado el armisticio y elegidos los miembros de la Asamblea Nacional francesa, el punto de vista nacionalista cede el lugar a la voluntad de mantener firme la reforma republicana del Estado, a la que se creía amenazada por el nuevo parlamento. Pero la población de París, hambreada por la guerra y el asedio, no está dispuesta a exponerse en favor de la República a secas, sino que exige la "República Social". El clamor cada vez más intenso por la autonomía comunal tampoco debe interpretarse, solamente, como un remedio para salvar la forma republicana de gobierno, sino, asimismo, como una condición previa para llevar a cabo la revolución social.

Es así como el comité central de los veinte distritos parisienses, señala a sus candidatos al concejo comunal la misión de elaborar un sistema de previsión para cubrir todos los riesgos de la vida social, y de buscar incesantemente los medios adecuados para poner a los trabajadores en posesión de sus instrumentos de trabajo, con el fin de poner un límite al horrendo sistema del asalariado, fuente 



de todas las miserias. Y también el comité central de la Guardia Nacional define al movimiento cuya dirección ha asumido, como una lucha del trabajo contra el parasitismo y de la producción contra la explotación.

El *Diario Oficial* llega, después del 18 de marzo, al extremo de definir a la Comuna que había de ser electa, como el órgano de la revolución proletaria.

Las numerosas proclamas y llamamientos oficiales y oficiosos hacen

resaltar, ya sea el carácter republicano, ya el carácter federalista o socialista del movimiento, según el propósito propagandístico que persigan.

La influencia socialista en la Comuna constituye, con toda seguridad, el obstáculo más importante con que tropezaban los "moderados” en sus intentos de lograr una conciliación. El gobierno de Versalles entendía la guerra con París como una lucha defensiva en contra de la revolución social. Por el otro lado, ciertos círculos socialistas de París se negaban, en nombre de sus anhelos de futuro, a aceptar cualquier tipo de solución de compromiso. Así, por ejemplo, el "comité central de la unión de mujeres pro defensa de París y el auxilio de los heridos” declaraba el 6 de mayo: "...una reconciliación sería una traición, sería renegar de todas las aspiraciones obreras que exigen la renovación social absoluta, la liberación del obrero por sus propios medios”.

Un carácter marcadamente socialista reviste un volante con el cual la Comuna procura ilustrar a los pequeños campesinos y peones de campo acerca de los propósitos de los trabajadores parisienses. El principio básico de la revolución comunalista está definido de la siguiente manera en aquel escrito de propaganda: "Al fin de cuentas, lo que París quiere es que la tierra sea del campesino, la herramienta del obrero y el trabajo de todos”.

Además, tampoco en las argumentaciones puramente federalistas con que procura justificar su existencia, se 



olvida la Comuna de señalar que entra en sus propósitos la reestructuración de las condiciones sociales, dentro del marco de su autonomía. "París se reserva -leemos en la conocidísima ‘Declaración al pueblo francés'[38],- la facultad de emprender como viere convenirle, en su seno, las reformas administrativas y económicas que reclama su población; de crear instituciones aptas para desarrollar y difundir la instrucción, la producción, el intercambio y el crédito; de unlversalizar el poder y la propiedad, de acuerdo con las necesidades del momento, el dictamen de los interesados y los datos proporcionados por la experiencia”.

La demostración cabal de que el anhelo socialista estaba contenido en la revolución del 18 de marzo, queda testimoniada por la literatura del periodismo revolucionario de la guerra civil, como así también por las publicaciones comunalistas de la emigración. Pero el encarnizamiento con que fue librada la lucha final en París evidencia, más que cualquier otra cosa, que no se trataba aquí meramente de cuestiones de organización política, sino de posibilidades vitales y de privilegios.[39]

La voluntad de reestructurar las condiciones sociales en París fue expresada por el concejo comunal en cierto número de decretos. Entre ellos, los decretos sobre la condonación de alquileres destinados a vivienda, la prohibición del trabajo nocturno en las panaderías, la ilegalidad de los descuentos punitorios sobre sueldos y salarios, la restitución gratuita de los objetos retenidos por las instituciones de préstamos con garantía prendaria, las instrucciones dadas a la intendencia de la Comuna para que, en lo posible, toda adquisición se hiciera exclusivamente en empresas manejadas por el sistema cooperativista, y por último, la disposición de que todos los establecimientos abandonados por sus dueños pasasen a poder de los trabajadores.

Todas estas resoluciones, con excepción de la referente al trabajo nocturno en las panaderías, fueron 



adoptadas por unanimidad. El socialista austrohúngaro Frankel terminó la fundamentación de su voto acerca de las condiciones laborales de los trabajadores utilizados en tareas encomendadas por la Comuna, diciendo que no debía olvidarse que la revolución del 18 de marzo fue obra exclusiva de los obreros. Si el concejo, que dice reconocer el principio de la igualdad social, no hace nada en favor de los trabajadores, entonces él no alcanza a ver justificada la existencia de la Comuna.

Pero el solo hecho de que los referidos decretos revistan un carácter

más proclive al reformismo social que al verdadero socialismo, nos demuestra que la acción socialista de la Comuna no se aproximó siquiera a la magnitud que sus sueños y anhelos habían alcanzado. Pese a todas las amenazas y declaraciones de principios, durante los dos meses que duró la Comuna no se produjo en París ninguna revolución en las condiciones económicas. Los expositores socialistas y burgueses aventuran varias hipótesis que podrían explicar este hecho a la luz de la situación externa de la Comuna. Entre ellas se cuenta la de que los socialistas propiamente dichos se encontraban en minoría dentro del concejo comunal, y que los jacobinos les impidieron desarrollar una acción eficaz en el sentido del socialismo. Otra explicación afirma que la situación desesperante de la ciudad aislada obligó a las masas y a sus líderes a postergar todos los anhelos y postulados que no sirvieran a las necesidades inmediatas de la defensa.

Por justificados que parezcan estos motivos externos, no bastan para explicar el fracaso socialista de la Comuna de París. Es que comprobamos, por un lado, que toda vez que los socialistas tomaron una iniciativa propia, los republicanos no tuvieron la voluntad (y quizás tampoco los medios) de oponérseles eficazmente. De otra parte, podemos afirmar que la Comuna adoptó muchas, demasiadas medidas que nada tenían que ver con la 



defensa militar de la ciudad, y que determinadas medidas social-revolucionarias hubieran consultado, precisamente, los intereses de la defensa exterior de la propia Comuna.

La causa más auténtica y profunda creo encontrarla en la misma conformación de la idea socialista. La Comuna no estuvo en condiciones de actuar con criterio socialista porque, al tiempo de producirse el estallido del 18 de marzo, la minoría de revolucionarios conscientes que comprendía la esencia y las vías de ejecución del socialismo tenía que enfrentarse con una masa cuya conciencia

revolucionaria, aunque emocionalmente teñida de socialismo, era aún poco clara e independiente. La mayor parte de los comunalistas estaba convencida de que la realización del socialismo sólo podía ser obra de los propios trabajadores. Por consiguiente, rechazabanenformaterminantecualquiertipodeintervención estatal en las cuestiones económicas y sociales. Tampoco admitían que una autoridad comunal autónoma y revolucionaria, como la que ellos mismos integraban, pudiese dictar normas de carácter social-revolucionario.

Acriterio de los comunalistas, la Comuna debía limitarse a allanar las condiciones para que pudiera desarrollarse espontáneamente la revolución social. En este aspecto había acuerdo entre los neojacobinos, los blanquistas y los socialistas intemacionalistas. Lo que diferenciaba sus puntos de vista era tan sólo esto: algunos, que veían aún muy lejos la hora del socialismo, querían cubrir una pequeña etapa del camino que a su parecer conduce a él, sirviéndose para ello de la centralización republicana; mientras que los otros, creyendo tenerlo al alcance de la mano, pretendían formar para ese socialismo, por medio de la federación libre, una atmósfera política dentro de la cual, a su entender, hubiera podido crecer y desarrollarse.

Los intentos social-reformistas de la "comisión comunal para el trabajo y el intercambio” perseguían, en general, la finalidad de fomentar nuevamente la creación de gremios y 



corporaciones de obreros, y ayudar a estos exponentes de la asociación espontánea a obtener crédito y a procurarse medios de producción.

Las organizaciones obreras libremente llegadas a su autonomía y organizadas sobre estructuras federalistas eran consideradas, por la gran mayoría de los miembros de la Comuna, como los auténticos factores de la revolución social. Gracias a la influencia de las últimas obras de Proudhon y a la actividad propagandística de la Asociación Internacional de Trabajadores durante el Segundo Imperio, existían en París, en la época de la Comuna, 40 cooperativas de producción, 7

corporaciones dedicadas al ramo de la alimentación, 4 cooperativas de consumo y 34 sindicatos. Sin embargo, no estaban dadas las condiciones para el estallido de una espontánea y autosuficiente revolución socialista. Las mencionadas organizaciones abarcaban tan sólo a una pequeña parte de la población trabajadora. E incluso los obreros que pertenecían a las mismas carecían de la preparación espiritual y práctica necesarias para ocupar sus establecimientos.

Se aferraban, en cambio, muy a menudo, a frases y símbolos de épocas pasadas. La labor de esclarecimiento socialista libertario, emprendida por la Internacional, fue interrumpida demasiado pronto por el torbellino de la guerra y por el fruto de ésta: la revolución violenta. No nos sorprende, por lo tanto, que la sección parisiense de la Asociación Internacional de Trabajadores no saludara con alborozo el estallido de la revolución del 18 de marzo, sino que la recibiera más bien con sentimientos encontrados.

Cuando se vio ante los hechos consumados, participó de ella sólo a regañadientes, como si presintiera que desde ese momento sus fuerzas estarían al servicio de la lucha política por el poder y que habrían de gastarse en rencillas de fracciones, con lo cual la auténtica revolución social no alcanzaría jamás su objetivo.



La Comuna solamente hubiera podido triunfar como revolución social. El hecho de no haberlo sido tiene su causa en el divorcio que existió entre el conocimiento y la voluntad de algunas personalidades individuales y la conciencia de las masas. En ello reside asimismo, a mi parecer, la lección más valiosa que los socialistas pueden extraer de la Comuna. Si la hubiesen aprendido, los partidarios del socialismo habrían orientado su actividad hacia una educación que despertara la independencia y la acción autónoma de los trabajadores, y renunciado a la conquista del poder político, con el cual de todos modos no lograrán, en definitiva, emprender ninguna tarea socialista.



## II. La Comuna y el Estado en la historia de la doctrina socialista

La relación del socialismo con la idea de la autonomía comunal es más antigua que la Comuna de París. Es tan antigua como el propio sentimiento y pensamiento socialista.

Ya Platón y Zenón, apoyados en el ejemplo de la vieja *polis,* habían colocado a la comuna en el centro de sus utopías socialistas.

De un modo aún más intensivo que por la ciudad-estado de los

tiempos antiguos, el impulso socialista fue influido por las comunidades cristianas primitivas y por el reflejo de éstas: las congregaciones monásticas. Numerosos movimientos heréticos del medioevo siguieron las huellas de las mismas.

Ambas fuentes inspiraron directamente las utopías del Renacimiento, y en forma mediata los anhelos futuristas de los siglos XVIII y XIX.

El pequeño ideal de una comunidad material y espiritual entre hombres pertenecientes a un grupo limitado o a una institución local naturalmente formada, es inseparable del gran ideal de fraternidad universal entre todos los seres humanos. La prueba de ello aparece no sólo en la literatura socialista de cuatro siglos acá, sino también en innumerables tentativas prácticas de establecer, en nombre de la religión o de la razón, ejemplos de comunidades socialistas sobre un pequeño territorio.

Aquí aparece, asimismo, la exigencia en favor de la autonomía local, pues la comuna sólo llega a constituir un 



elemento espiritualmente vivo cuando alcanza la libertad de realizar sus ideales de acuerdo a su propio saber y su propia conciencia.

Por otra parte, el socialismo recibió la influencia espiritual de las autoridades eclesiásticas y estatales en cuyo medio actuaba. Junto con la necesidad de organización, surgida en épocas de extremadas divergencias, dicha influencia favoreció asimismo la formación de la ideología del socialismo de Estado.

La comuna autónoma y el Estado centralizado continuaron siendo,

hasta hoy, los dos polos entre los cuales se desplazó el pensamiento político socialista. Sin embargo, todos los auténticos creadores y recreadores de la idea socialista han visto en la comuna, pero no en el Estado, la base adecuada para la implantación de su doctrina.

Cuando pasamos revista a los utopistas del período de la Ilustración, notamos en todos ellos una tendencia a disolver la sociedad estatal en una federación de grupos autónomos. En su estudio sobre el socialismo utópico del siglo XVIII, Max Girsberger llega a calificar a esta corriente que tiende hacia la descentralización política, como una de las características más notables del socialismo de la Ilustración, y como la herencia más valiosa dejada por éste al siglo XIX. En ciertas comunidades campesinas que se habían conservado hasta entrado el siglo XVIII en Auvemia, como restos de un extendido comunismo agrario autóctono, ve la escuela viviente de este socialismo libertario.

Bajo la influencia más directa de este socialismo comunitario natural se hallaba seguramente el cura de aldea Jean Meslier, quien ya en el siglo XVII atacaba al mismísimo Dios con el fin de herir, no sólo al clero, sino a los representantes de todas las jerarquías políticas y económicas.411

Aquello que Meslier propugnara con el filoso acero de la crítica / ˆ«naturalista, fue difundido por el 



utopista constructivo Foygny, autor de las *Aventures de Jacques Sadear dctns la découverte et le voyage de la terre australe.41* Según las ideas de este precursor del socialismo, lo esencial del ser humano reside únicamente en la libertad. Para no verse obligados a existir sin la cualidad que los hace ser hombres, sus "australianos” no se someten a ninguna voluntad extraña, no poseen una organización estatal firmemente establecida, como así tampoco un gobierno ni funcionarios; e incluso hacen la guerra sólo sobre la base de acuerdos libres, sin obedecer la voz de ningún capitán.

De la otra parte, encontramos ya desde el siglo XVIII corrientes autoritarias, que prefiguran en forma teórica el socialismo de Estado que asumiría en los últimos tiempos proporciones tan gigantescas. Fue así como las misiones jesuíticas del Paraguay ofrecieron un ejemplo tangible de todos los intentos de forzar a los hombres a ser felices, sin consideración hacia su libertad personal.

En la más famosa e importante de las utopías del siglo XVIII, la de Morelly, podemos encontrar, estrechamente próximas unas de otras, a las más libertarias y autoritarias de las concepciones. El autor de la *Basiliada,* novelesca descripción de una comunidad ideal, hace nacer la armonía social de la voluntad libre y sin trabas, no sometida a coerción exterior alguna, de hombres que han sacudido todas las ataduras de la civilización. Trabajan y se regocijan en común, porque así se lo dicta su natural impulso de vida. Morelly estampa por primera vez la frase que reaparecerá más tarde como lema del comunismo:

"A cada uno según sus necesidades, de cada uno según sus fuerzas”. La sociedad de Morelly está basada en el principio del federalismo. Su núcleo, su alma propiamente dicha es la "c/'ré”, una colonia agrícola dentro de la cual convive cierto número de familias bajo el sistema comunista. A los fines de complementar libremente su 





producción, las comunas se reúnen para formar provincias. Sin embargo, la jefatura superior del país está en manos de un senado, elegido anualmente entre los más ancianos de las familias. De igual manera que todos los utopistas del siglo XVIII, Morelly entiende que la forma de organización socialista no puede ser el Estado centralizado, sino la asociación de entidades comunales locales. Sin embargo, no quiere prescindir de una constitución estatal, establecida como una superestructura derivada; y en ello reside un avenimiento con el principio autoritario, con el que tropezamos asimismo en otros pasajes de la obra de Morelly. Sobre todo en su segundo libro, el sistemático

*Code de la Nature,* cree el utopista que, en la construcción de la sociedad libertaria natural, no será posible prescindir de las instituciones coercitivas con que cuenta la civilización.

Opina que, en un principio, la sociedad se verá precisada a expulsar de su seno a los elementos corrompidos y peijudiciales. Con la ayuda de instituciones estatales, del trabajo obligatorio, de las prisiones y de bárbaros castigos, cree posible Morelly alentar a su tan elogiada razón natural del hombre. El teorizador que maneja con el pensamiento las condiciones de la realidad es tan sensible a la tensión existente entre libertad y autoridad, como lo es el revolucionario de la acción que lucha por su idea con las armas en la mano.

No es menor el lugar que ocupa la comuna en la literatura socialista del siglo XIX. La encontramos como "falansterio"

en Charles Fourier, como “asociación comunal" en Etienne Cabet, como “palacio comunal" en Dezamy, como célula de la federación socialista en P. J. Proudhon. Pero en forma más intensa que en el siglo XVIII, es durante el siglo XIX

que el Estado procura adueñarse del socialismo.

Las luchas de la Revolución Francesa, que tuvieron lugar durante las épocas de la ilustración teorética, crearon el paradigma de un tipo de absolutismo que ejercerá su poder en el nombre del pueblo y para el pueblo. Los métodos 



del centralismo democrático aplicados en la etapa final del período revolucionario, fueron acaloradamente debatidos por los socialistas de la primera mitad del siglo XIX. Los discípulos de 1793 ven en la democracia autoritaria una etapa previa necesaria para la creación del nuevo orden socialista.

En razón de que se encuentran influidos por el hechizo de la era jacobina, el federalismo no es para ellos más que una artimaña reaccionaria para engañar al pueblo. Los representantes típicos de esta corriente son Babeuf y Buonarotti, quienes señalan el camino a todas

las tendencias autoritarias posteriores. Sin embargo, encontramos entre los admiradores socialistas de Robespierre a Silvain Maréchal, quien fuera amigo de Chaumette, el procurador de la vieja Comuna de París, y cuyo "Manifiesto de los iguales”, que tendría que haber servido como declaración de principios de la conspiración del mismo nombre, fuera rechazado tan indignadamente por Babeuf y Buonarotti por contener la frase: "¡Que desaparezca de una vez por todas la escandalosa diferencia entre gobernantes y gobernados!”. Como poeta y prosista, Maréchal propugnó un comunismo que funcionaría en el marco de una sociedad sin Estado, asentada exclusivamente sobre la autoridad del padre de familia.

Los utopistas puros se mantienen intencionalmente a distancia de la tradición revolucionaria. Al opinar que el desenlace de la Revolución Francesa había puesto de manifiesto la imposibilidad de alcanzar, por el camino de la acción política, una reestructuración radical de las relaciones sociales, apelan al medio de la propaganda pacífica por la convicción y el ejemplo. Sin embargo, las ideas de los utopistas difieren en lo que atañe a las cuestiones de libertad o autoridad, comuna o Estado.

Henri de Saint-Simon, por ejemplo, pretende, sin peijuicio de su desprecio por la violencia revolucionaria, reformar desde arriba hacia abajo a la sociedad. En lugar de lasjerarquías vigentes, dadas por el nacimiento, lapropiedad 



injustificada y la fuerza, quiere implantar una jerarquía del espíritu. Los destinos de la sociedad humana deberían ser dirigidos, en lo futuro, no por los nobles, los capitalistas y los jefes militares, sino por gente desinteresada proveniente de los campos de la ciencia, de la industria y del arte. En la cima de la pirámide tiene que haber un nuevo pontífice, un sacerdote de la fe en el presente que simbolice la unión de toda la humanidad. Esta jerarquía garantiza, en la sociedad utópica de Saint-Simon, la armonía universal, al señalar para cada hombre el puesto adecuado a su personalidad.[43]

Distribuye los productos según los méritos y el trabajo realizado. La misma estructura jerárquica que reina en el orden cultural y económico se manifiesta, en la utopía de Saint-Simon, cuando se trata de la constitución política. A la cabeza de la misma se encuentra un consejo supremo mundial, que representa a los cuatro sectores del globo terráqueo: el inglés, el francés, el alemán y el italiano.

Todos los habitantes de la tierra pertenecen a uno de estos cuatro sectores y son súbditos de un "consejo directivo", que a su vez responde ante su superior.44

La utopía de Charles Fourier, en cambio, reposa sobre el principio de la libertad natural. En el falansterio, una colonia agrícola e industrial de 2.000 habitantes, cada cual realiza el trabajo que más le gusta. Trabaja la cantidad y el tiempo que tiene ganas, y puede cambiar su tarea toda vez que le cuadre. Según la representación del utopista, dicha libertad permite complementar por sí mismos todas las inclinaciones, talentos y temperamentos, de modo tal que se produce una comunidad armónica sin el ingrediente de la autoridad. Si prescindimos del sistema no-comunista de distribución de la riqueza, preconizado por Fourier, encontramos en el falansterio el mismo espíritu antiautoritario que habíamos visto en la crítica de Meslier, en la utopía de Foygny, y, aunque en forma más restringida, en Morelly.



Tampoco hay lugar para el Estado en la utopía de Fourier, pues allí todo se basa sobre las inclinaciones naturales de los individuos.

En una relación recíproca muy semejante a la de Saint-Simon y Fourier, se encuentran dos utopistas comunistas de la década de 1840: Etienne Cabety Théodore Dézamy. Ambos autores son, al mismo tiempo, discípulos de la Revolución Francesa y del utopismo socialista.

Etienne Cabet se contó, hasta 1843, entre los miembros de la oposición republicana en la Cámara de Luis Felipe. Condenado a

prisión, huyó hacia Londres, donde estudió los ensayos de colonización de Robert Owen y leyó la *Utopía* de Tomas Moro. A su regreso a Francia, el republicano escribió su propia utopía. Del mismo modo que Cabet se convirtió de demócrata militante en socialista, así también está convencido de que el camino que conducirá a la humanidad hacia el comunismo tiene que pasar, previamente, por el Estado democrático. Sobre su isla de Icaria domina una poderosa reina, provista del poder absoluto; a ella pertenecen las tierras fértiles, las naves, los ferrocarriles y hasta las tabernas. Pero el nombre de la reina es "República". El habitante de Icaria recibe del Estado todo lo que en sentido material y espiritual le sea necesario, a tal punto que ya no concede valor alguno a su libertad. Cada uno está obligado a efectuar diariamente siete horas de "trabajo nacional". A cambio de ello, la República provee a sus ciudadanos de todo lo necesario para vivir. Desde la edad de cinco años, los niños son educados por la comunidad. Los pobladores de la isla se visten siguiendo las directivas de las autoridades, y adoran al dios de la Democracia. Las cuestiones de tipo filosófico son decididas por plebiscitos. El Estado posee el monopolio de la impresión de libros y periódicos. Una asamblea nacional de 2.000 diputados, elegida según el principio del sufragio universal, sanciona las leyes del 



país. El centralismo parlamentario se ve atenuado por la autonomía cultural de las comunas. El antípoda de Cabet es Dézamy. Así como aquél se preocupa de la virtud, éste defiende la soberanía del interés particular. Así como Cabet desea el Estado todopoderoso, quiere Dézamy una completa libertad, pues cree, con Morelly y Fourier, que la libertad misma llevará a los hombres hacia el espíritu comunitario. La verdad no se encuentra, dice, totalmente en el yo ni totalmente en la entrega ( *devouement*), sino en el "yo y el otro”. La base de su sociedad es el municipio comunista, el *"pedáis communaF.* La reunión de los municipios forma la nación, y la de las naciones la humanidad.

Sin embargo, Dézamy rechaza el término

"federalismo”, ya que, prisionero como lo está del universo de ideas de los ultramontanos, ve en él un sinónimo de desarticulación territorial y de particularismo reaccionario.

Aun así, no quiere saber nada de la centralización estatal y se imagina la cohesión de la sociedad venidera como el resultado de la interacción espontánea entre los individuos y las comunidades. Y no bien las leyes sociales no sean más que una expresión de las leyes de la naturaleza, escribe, todo marchará por sí mismo, y ya no habrá necesidad de gobierno, sino tan sólo de una administración.

Si extendemos nuestra comparación hasta la época de la república de 1848, encontramos como partidarios del Estado al revolucionario Auguste Blanqui y al reformista Louis Blanc, mientras que del lado de la Comuna están el racionalista P. J. Proudhon y el filósofo de la naturaleza Guepin.

Blanqui pretende crear, con la ayuda de la dictadura revolucionaria, las precondiciones políticas del socialismo, pero renuncia en forma consciente a formular una teoría socialista positiva, ya que quiere dejar para las leyes futuras el reordenamiento propiamente dicho de la sociedad.

Louis Blanc, al escribir la historia de la Revolución Francesa, hace la apología de la dictadura democrática 



de Robespierre. En su carácter de republicano socialista, propugna la organización del trabajo por intermedio del Estado. Escuchémoslo: "Lo que les falta a los proletarios son los instrumentos de trabajo. Es función del gobierno procurárselos. Si hubiéramos de definir al Estado según nuestra concepción, diríamos: el Estado es el banquero de los pobres”.

Con el fin de dotar al trabajador de los instrumentos de trabajo, tal como lo propone Louis Blanc, el Estado debe abrir sus propios talleres sociales. El socialista prevé que estos establecimientos estatales habrán

de liquidar en poco tiempo, y con sus mismos medios, a la competencia privada. Junto a la organización del trabajo debe estar la asociación de los trabajadores. Pero también esta última se encuentra bajo la dirección del Estado. Todas las iniciativas provienen desde lo alto. Para trabajar en los establecimientos públicos, el gobierno elige a hombres que, en su opinión, ofrezcan "garantías morales". La Asamblea Nacional fija los estatutos de la asociación y les confiere fuerza de ley. Durante el primer año, el gobierno nombrará a todos los funcionarios de la asociación. Durante el segundo año, el Estado dejará que los trabajadores elijan sus delegados, pero se reservará facultades de control. Con el tiempo, estima Louis Blanc, el principio asociacionista se grabará con tanta fuerza en las mentes de los hombres, que la función estatal irá siendo cada vez más innecesaria.

Aún así y para establecer el contacto entre los diversos centros de producción, como así también para servir de regulador supremo de la producción y distribución, el Estado continuaría desempeñando un papel esencial. Pero en forma inmediata, según el proyecto de Blanc, le compete al Estado o a sus órganos ejecutivos la misión de emancipar a los trabajadores y de encarrilar a la economía política por caminos planificados. Por esa razón, el jacobino socialista les aconseja a los republicanos que otorguen a su órgano 



ejecutivo los poderes más absolutos, y lo provean de los más eficaces medios de fuerza.

Para llegar al mismo objetivo, Pierre Joseph Proudhon quiere transitar por el camino inverso. A sus ojos, no es la centralización política ni la estatización de la vida social, sino, por el contrario, la descentralización y la liberación de la misma, lo que acerca a los hombres al ideal de justicia.

En 1840, en su primera obra, Proudhon no sólo califica a la propiedad

como un robo, sino también como una insensatez y un imposible social. En sus libros posteriores procura señalar un camino para la reordenación de las condiciones sociales, de acuerdo al ideal de justicia. La justicia, su preocupación más alta, no puede sin embargo, a su parecer, existir separada de la libertad personal.De la mismamaneracomo se pone en guardia contra los esfuerzos hacia la unidad de los Estados nacionales, realizados por los demócratas Garibaldi y Mazzini, también combate Proudhon a todos los socialistas que, por amor de sus esperanzas proyectadas al futuro, pretenden erigir o reforzar cualquier tipo de estructura de poder. Su socialismo no es de índole política, como el de los demócratas autoritarios, los herederos espirituales de Robespierre; ni tampoco de índole apolítica, meramente descriptivo, como el de Charles Fourier; es más bien pronunciadamente anti político, como el socialismo de Silvain Maréchal o de Jean Méslier, el sacerdote revolucionario de la época de Luis XIV. En opinión de Proudhon, el Estado y el capitalismo constituyen los dos aspectos de una misma realidad: "... el principio capitalista, como el principio monárquico o gubernamental, son un mismo principio. La abolición de la explotación del hombre por el hombre, y la supresión del gobierno del hombre sobre el hombre, constituyen el mismo ideal... El comunismo y el absolutismo son dos caras, recíprocamente relacionadas entre sí, del principio de autoridad”. Así le escribe Proudhon, en 1849, a Pierre Leroux. Como vemos, 



tampoco considera al comunismo como la antítesis del capitalismo. Lo ve más bien como el desenvolvimiento lógico y la última consecuencia de éste. Es por eso que califica de dogmática, tiránica y contrarrevolucionaria a la rígida y autoritaria "asociación” de Louis Blanc. En su lugar, Proudhon proclama la "cooperación”, basada sobre la voluntariedad y circunscripta a las condiciones concretas del mundo natural. El hombre sólo debería asociarse en la medida en que se vea obligado a ello por las imposiciones de la naturaleza. Los obreros deberían tomar posesión de sus establecimientos, manejándolos por el sistema cooperativo. Pero los artesanos, los comerciantes y los

pequeños campesinos deberían permanecer independientes, y tratar de emanciparse de la dominación de la burguesía comercial y financiera mediante recíprocas garantías de intercambio, llegando a organizar un sistema de crédito sin intereses por medio de la creación de bancos populares. A través del funcionamiento directo de las interrelaciones sociales, Proudhon espera alcanzar la igualdad entre las distintas condiciones de vida y sentar las bases de la sociedad socialista-libertaria, cuya forma política no será el Estado, sino una federación de comunas y cooperativas.45

El comunalista Benoit Malón, en su *Descripción de las escuelas socialistas francesas,* una obra histórica que nos revela como ninguna otra las fuentes del socialismo federalista de 1871, escribe que el libro quizás más instructivo acerca del socialismo francés, entre todos los que aparecieron después de 1848, es el de Ange Guépin titulado *Filosofía del socialismo.*

El autor de esta obra, aparecida en 1857, fue un médico de Nantes cuyo lenguaje no es el del economista o del jurista, ni es un racionalista y un logicista como Proudhon, sino un biólogo y un místico filósofo de la naturaleza. Cree en el "magnetismo animal", en



la influencia de misteriosas fuerzas naturales que obran en las profundidades de la vida, y en la revelación de las mismas dentro y fuera de las leyes naturales generalmente admitidas. También la sociedad humana obedece, en su opinión, a las influencias de fuerzas ocultas. Asigna a la idea del progreso, que Guépin comparte con todos los socialistas de su época, particularmente con Saint-Simon y Auguste Comte, un carácter místico muy pronunciado.

La meta de la evolución ascendente, de la naturaleza y de la sociedad, la unidad absoluta en la naturaleza y en la vida humana, constituye

para él la vigencia del reino de Dios sobre la tierra. La fuerza básica de esta religión sin revelación no está dada por una ley moral o por exigencias dogmáticas, sino por el propio Espíritu Santo, que aparece en las más diversas épocas y con diferentes vestiduras para señalar siempre a la humanidad el camino del futuro.

Hasta aquí, la concepción del hombre y de la historia que sostiene Guépin guarda analogía con la de Saint-Simon.

Pero ambos socialistas divergen en sus ideas acerca del valor de la libertad personal. En contraste con Saint-Simon, Guépin está convencido de que el espíritu pierde su santidad apenas se intenta monopolizarlo en manos de una casta de "elegidos”. Del mismo modo que la forma de un cristal, reside en cada una de sus moléculas; así como la vida de un organismo tiene su asiento en las células que lo componen, de igual manera el espíritu que une a los hombres en un conjunto social debe, según la opinión del médico, residir en cada individuo. El socialismo de Guépin es, en este sentido, de signo individualista y comunalista. La comuna es, a sus ojos, la célula que irradiará el espíritu de fraternidad universal. Dentro de sus límites tienen que hallarse representados, en forma íntegra, todos los elementos de la sociedad humana. Deberá organizarse, así lo estima, en consonancia con las cuatro facultades del hombre: la religión, el trabajo, la ciencia 



y el arte. La comuna poseerá una cátedra de Evangelios, desde la cual habrá de predicarse el amor al prójimo, tal como lo entendía Cristo. Una central para asuntos económicos se encargará de equilibrar, en cada comuna, los intereses materiales de sus miembros, fomentando asimismo las relaciones recíprocas entre éstos. La Comuna deberá proporcionar a todos sus componentes enseñanza elemental y cultura filosófica. Además, quiere Guépin que se organicen en su marco festejos y diversiones, a fin de sembrar algunas flores sobre el hoy tan monótono camino de la vida.[46]

Como vemos, según Guépin la comuna constituye la auténtica encamación de la vida religiosa, económica y cultural, y por lo tanto, la única organización social estable.

Desde ella habrán de diseminarse hacia todo el mundo los elementos de la comunidad. Esta diseminación no podrá ser llevada a cabo por la violencia, sino que habrá de ser espiritual. El ejemplo contagioso de una vida comunitaria justa conducirá al mundo, según cree el místico, hacia su destino: la fraternidad universal.

Vemos aquí con toda claridad que la idea comunalista del socialismo es, al mismo tiempo, local y universal. La aparente contradicción que parece existir en las proclamas de la Comuna de París entre los términos "autonomía comunal" y "república universal”, se diluye en la síntesis del ideal socialista.

Nuestra mirada a las teorías socialistas que precedieron a la acción del 18 de marzo, nos ha demostrado que las representaciones de los socialistas acerca de la meta final se encuentran permanentemente relacionadas con el anhelo de un ordenamiento político que permita el máximo de libertad. Y sin embargo, cuando se trata de solucionar la candente cuestión práctica acerca de cómo se llevará a cabo la transición entre el viejo, pernicioso orden social, y el nuevo, justo orden, rivaliza siempre 



el Estado democrático-centralista con la federación de comunas libres.



**III. Corrientes socialistas durante la Comuna** La parte principal de nuestra obra ha sido consagrada a confrontar los puntos de vista, tan diferentes, que sostuvieron los comunalistas acerca de los problemas de la forma de organización política, de la esencia de la revolución y de las relaciones que mantiene la idea con la realidad. En nuestro último capítulo procuraremos interpretar esos puntos de vista como partes integrantes de ideologías socialistas más o menos completas.

Para obtener una visión panorámica del pensamiento socialista de 1871, dividiremos al socialismo emergente de la literatura

comunalista en cuatro grupos. Damos al primero el nombre de "blanquismo". al segundo el de “positivismo”, al tercero el de "mutualismo" y al cuarto el de

“colectivismo federalista”.

Esta clasificación tiene sus deficiencias, ya que no abarca la variedad y las múltiples diferenciaciones de puntos de vista individuales, en los que siempre fue tan rico el pensamiento político social de Francia. A ello se agrega el hecho de que los términos que empleamos poseen, en parte, otros significados y matices, cuando se los separa de la literatura que nos ocupa y se los relaciona con agrupamientos políticos o tendencias revolucionarias o filosóficas anteriores o posteriores a 1871. El significado de dichos términos ha cambiado; su aplicación ha sufrido desplazamientos, se han estrechado o ampliado.



Así, por ejemplo, el término "colectivismo” lo adoptó para sí, por el año 1880, una corriente anarquista que, en oposición a la "anarco-comunista". quería mantener el sistema salarial. Por otra parte, esa misma palabra es empleada hasta hoy para de signar a todo tipo de concepción social opuesta al individualismo. No la utilizaremos en ninguno de esos dos sentidos, sino que lo empleamos, lo mismo que a los términos "blanquismo". "mutualismo"

y "positivismo político”, en el sentido que tenía durante la época de la Comuna de París. En el centro de nuestro interés aparece siempre la

revolución del 18 de marzo.

Nuevamente, el objeto de nuestras observaciones está dado por las ideas de los hombres que participan en forma activa en las luchas de la Comuna. Sin embargo, como aquí se trata de describir ideologías completas, estamos supeditados a lo producido durante la época de la emigración, por cuanto los revolucionarios combatientes no gozaban del tiempo libre necesario para volcar sus impresiones, en forma ordenada, sobre el papel.



## 1. El blanquismo

Cuando hablábamos hasta ahora del blanquismo, lo concebíamos como una doctrina revolucionaria, política, pero no socialista. Esto estaba justificado, ya que en 1871 (y también más tarde) los blanquistas no veían en el levantamiento de la Comuna una revolución socialista, sino el intento de implantar la tradicional dictadura revolucionaria de París para salvar a la república y a la patria. Su posición, en consecuencia, fue puramente política. Aún así, sería erróneo ver en los blanquistas tan sólo jacobinos revolucionarios.

Blanqui y sus discípulos poseían una concepción integral definidamente socialista, dentro de la cual el jacobinismo ocupa, en teoría, un lugar muy modesto. Como doctrina socialista, el blanquismo constituye una extraña mixtura de ideas extremadamente libertarias y extremadamente autoritarias.

Muchas de las ideas filosóficas y también económicas de Blanqui han sido tomadas de Proudhon, a quien tenía en muy alta estima personal. El revolucionario, que pasó la mayor parte de su vida entre los muros de las prisiones, fue un hombre para quien, al igual que para el clásico doctrinario de la anarquía, la libertad del espíritu ocupaba el primer lugar en su pensamiento y en su obra. Por tal razón el revolucionario no puede imaginar a la sociedad socialista del futuro más que como el reino absoluto de la libertad filosófica, política y económica. De la otra parte,



sin embargo, presta su reconocimiento a la violencia y, por ende, al autoritarismo violento como medio de liberación.

Quiere decir que no sólo la reconoce, sino que la valora en tan alto grado como para no querer admitir que lleva en su seno peligros susceptibles de dañar el objetivo previsto.

Por lo tanto, no quiere verla constreñida por limitaciones sustanciales. La esencia del blanquismo reside en que considera al socialismo como el producto final de una lentísima evolución en cuyos comienzos se

encuentra la acción, violenta e inescrupulosamente autoritaria, de una minoría ilustrada.47

De ahí que Gastón Da Costa defina al socialismo, esencialmente, en forma negativa. Tres elementos, expresa, son los que desde 1789 sirven de base al orden burgués: la familia, la propiedad y la religión. Todos los gobiernos hasta el presente, añade, tuvieron la misión de apuntalar estos pilares de la autoridad. Esto ha sido reconocido, dice luego, por dos grandes revolucionarios: P. J. Proudhon y Auguste Blanqui. Ambos emitieron conceptos que, en el fondo, son idénticos: "Dios es el mal. La propiedad es un robo” (Proudhon) y "Ni Dios, ni amo” (Blanqui). Da Costa toca aquí un aspecto en el cual los dos socialistas, que podrían ser considerados como los polos más opuestos en lo que se refiere a la elección de los métodos y a la valoración del Estado, parecen efectivamente encontrarse. El punto de partida de ambos está constituido por el antiautoritarismo filosófico de la tradición revolucionaria antijacobina representada por la Comuna de 1793.

El contraste entre ambos radica, empero, en que Proudhon ve en el socialismo el producto de un proceso transformador siempre renovado, mientras que Blanqui quiere crear primeramente las condiciones de ese proceso, con la sola ayuda de la acción negativa.



Da Costa, discípulo de Blanqui, opina, por lo tanto, que la destrucción violenta de las bases espirituales y materiales del orden burgués sería suficiente para garantizar un pacífico desarrollo hacia el ideal socialista. En un principio, escribe, se trata sólo de ser nihilistas; después será posible entregarse a la marcha de la evolución. El acto primordial, decisivo de la Revolución está dado, en consecuencia, por la conmoción violenta de las bases de la sociedad burguesa. Dicha conmoción sólo puede ser producida por una minoría que no vacile en apoderarse de todos los resortes del poder. Solamente después de esta toma del poder puede tener lugar, según la hipótesis blanquista, el

desarrollo hacia la libertad. Y es aquí donde el ex ayudante de policía de la Comuna de París conecta a las comunas en su edificio mental.

Escribe que las mismas, en su condición de únicos conglomerados naturales que forman los seres humanos, constituyen con exclusividad el medio en el cual puede surgir el socialismo. Es en el seno de la comuna donde debemos encarar el trastrocamiento de las relaciones de propiedad, la supresión de la religión y la reforma de la familia. El catastro y la parroquia tienen que desaparecer de la vida comunitaria local. La familia, libre de las ataduras de la Iglesia y de la propiedad privada, quedará constituida sobre nuevas bases. La "familia burguesa" se convertirá en la "familia comunal".

La comuna de que habla aquí el blanquista es mucho más que un mero instrumento para la conquista del poder político. Sus objetivos ya no son republicanos, sino socialistas. Ya no es la comuna revolucionaria de 1793, sino que se asemeja, aunque aparezca revestida de un ropaje autoritario, a la comuna socialista que soñaron los federalistas de 1871.



## 2. El positivismo político

La ideología socialista de fines del siglo XIX se encuentra impregnada con la filosofía positivista de Auguste Comte. La época que siguió a la desilusión de 1848 se caracteriza por una apetencia universal de hechos. La gente estaba harta de las construcciones mentales elaboradas por los utopistas puros, y daba la espalda a los anuncios de los profetas republicanos y socialistas. En el estudio de los datos reales se pensaba encontrar una base "científica” inconmovible que cimentara las esperanzas en una renovación de las condiciones sociales.

Una parte de los comunalistas se declara partidaria de la filosofía del positivismo. Sin embargo, si sólo vemos en el positivismo una "filosofía de los hechos”, deberíamos extrañamos de que una doctrina de esa especie haya ejercido tan poderosa atracción sobre ciertos revolucionarios capaces de sacrificar su existencia en aras de causas perdidas.

No tenemos que olvidar, sin embargo, que la filosofía de Comte parte de una raíz decididamente ética. La ciencia no constituía para el filósofo un fin por sí misma, sino tan sólo un medio. Nos hartamos de obrar, escribe; nos hartamos de pensar; pero jamás nos cansamos de amar. Por eso debemos amar para pensar, y pensar para actuar.

El fundador de lateoríapositivistadel conocimiento tenía una íntima vinculación con el pensamiento socialista. Al principio de su carrera filosófica Comte fue secretario de Ideologías y tendencias en la C om una de París | 259



Claude Henri de Saint-Simon. Una vez fallecido el utopista, perteneció al círculo de sus discípulos, hasta que se separó de éstos después de la revolución de julio, emprendiendo entonces su propio camino. En sociología enseñaba Comte un saintsimonismo moderado. Lo mismo que su maestro, preconiza la aristocracia de los mejores. Exige que el rico traspase sus bienes al más capaz, y a éste, por su parte, le asigna el deber de utilizar el capital, que ha sido creado por la sociedad, en beneficio de esa misma sociedad. La sociedad tiene el derecho de oponerse a quienes dilapidan su fortuna. Comte modifica el derecho sucesorio, en el sentido de conceder a cada uno la facultad de

transmitir sus bienes a quien parezca ofrecerle las mejores garantías morales.

Al progreso social tiene que precederlo, en consecuencia, según Comte, un progreso moral. El positivista parece identificar el progreso moral con el de los conocimientos científicos. Por eso, a sus ojos, la cuestión social es casi exclusivamente un problema pedagógico, y este último un problema científico. Tanto la moral individual cuanto la moral social ("sociología”), constituyen para él partes integrantes de la ciencia universal. Ellas deberán ser, junto con la biología, las matemáticas y la física, materias de educación general para todas las clases sociales. El ordenamiento social delpositivismo se basa, porconsiguiente, sobre la difusión general de la ciencia.

El aspecto pedagógico del edificio doctrinario de Comte, no ha impresionado menos a los socialistas revolucionarios que su aspecto epistemológico. En las reuniones públicas habidas en París durante la década de 1860 a 1870, como así también en los congresos de la Internacional, fueron acaloradamente discutidas las cuestiones pedagógicas. El positivismo encontró aquí su reflejo en la exigencia de una "instrucción integral”, compartida por los socialistas de todas las tendencias.

Un programa de estudios fielmente ceñido a la doctrina 



positivista, tendría que posibilitar a cada ser humano el conocimiento amplio de todas las ramas de la ciencia.[48]

La educación pública también fue, por ende, objeto de especial preocupación para la Comuna de 1871. En los programas y declaraciones de su "comisión de enseñanza”, como asimismo en los de las comisiones administrativas de los distritos, no menos activas en este terreno que aquélla, se refleja la unánime voluntad de la revolución comunal en el sentido de implantar en su territorio una enseñanza pública, integral y laica. Los representantes comunales

ponen especial empeño en lograr una síntesis entre la cultura espiritual y la instrucción profesional práctica, buscando un término medio entre el derecho del niño a la educación y la libertad de los padres de familia. El norte de esta educación no debía ser un ateísmo dogmático, sino la autonomía de la conciencia.

A diferencia de las cuestiones políticas, el tema de la pedagogía no suscitó divergencias fundamentales de opinión entre los comunalistas. Por consiguiente, la reforma educativa se halla entre las escasas innovaciones sociales que, no obstante la guerra y el asedio, fueron llevadas a la práctica, a tal punto que el antiguo maestro Gustave Lcfrancais. que encontraba más cosas criticables que dignas de aplauso en lo que a la tarea de las comisiones de la Comuna se refiere, pudo exclamar: "Rindamos honor a la Comuna, que por ese solo hecho merecería por lo menos la estimación de todos aquellos para quienes los derechos de la razón no son una fórmula vacía".

Lo que hemos dicho del aspecto filosófico y pedagógico de la doctrina positivista, no es posible extenderlo a sus aspectos políticos y económicos. El auténtico positivismo político no encontró, ni entre la burguesía ni por parte de la clase trabajadora, una adhesión digna de ser registrada.

El grupo de positivistas políticos que se formó en 1857, después de la muerte del maestro, fue siempre una pequeña 



secta. Algunos positivistas políticos defendían sus puntos de vista en el seno de la Asociación Internacional de los Trabajadores, pero la inmensa mayoría dentro de esta organización no compartía las doctrinas sociológicas de Comte.

En 1871, los positivistas políticos estuvieron fuera del auténtico movimiento revolucionario. Los vemos al margen de la Comuna, como solitarios que persiguen sus propios objetivos, y se hallan en oposición a todas las facciones o bien procuran avenirlas. Gentes de la más variada condición espiritual invocan a Comte, como, por ejemplo, el

nacionalista revolucionario Jean Larocque y los federalistas moderados Paul Lanjalley y Paul Corriez.

Una enorme diferencia de temperamentos hace que dichos autores interpreten el positivismo de manera tan divergente, que el lector deba afanarse para encontrar entre ellos un rasgo que les sea común. Esos rasgos existen, sin embargo; sólo que uno los desarrolla dinámica, combativamente, mientras los otros lo hacen en tono pacifico, apaciguador. Los tres evidencian un apego a la "política realista”, en lo que son fieles al "realismo”

comteano. Los tres comparten la sobrevaloración saintsimoniana de la cultura. El concepto excesivamente elevado en que tienen al hombre que ha gozado de una educación científica, hace que nuestros positivistas tiendan a acordar a la aristocracia del espíritu mayor número de derechos en la sociedad que al resto de las personas. Este autoritarismo de la ciencia está en contradicción con la tendencia libertaria del federalismo político y económico, que ellos al mismo tiempo preconizan.

El periodista Henri Fouquier describe al porfiado revolucionario Jean Larocque como "discípulo indisciplinado de la escuela positivista”. Larocque demuestra en sus ideas, efectivamente, más temperamento que disciplina.

Nuestro positivista es enemigo encarnizado tanto de los federalistas de la Internacional, cuanto de los blanquistas 



y jacobinos. Sin embargo, reúne en sí mismo elementos provenientes de las tres tendencias. Tiene en común con los proudhonistas el federalismo, con los jacobinos y los blanquistas el autoritarismo y el nacionalismo. A todo ello se añade en él la idea positivista de la jerarquía espiritual. La teoría sociológica de Larocque es tan genial como paradójica. Defensor de la libertad individual, el revolucionario se alza contra todo tipo de socialismo de Estado. En la década del 60 propone, ante una asamblea de trabajadores, un "código individualista” en el cual postula la autonomía y la desestatización de todas las fuerzas e instituciones que contribuyen a formar la sociedad.

Exige no sólo la separación entre la Iglesia y el Estado, sino también la separación de la familia, de la educación y de la moral de ese mismo Estado, como punto de partida para todo progreso y toda subsiguiente reforma social.

Igualmente propugna el positivista una descentralización territorial, lo más amplia posible, de todas las autoridades políticas. Quería que los oficios se organizaran en corporaciones y crearan, mediante convenios recíprocos, el equilibrio social. Pero con la federación no procura establecer la igualdad social, sino que en el marco de aquella, cada estamento ocupará la posición jerárquica que corresponda a su grado de cultura. En la cúspide habrá un tribunal arbitral *("arbitrctge superieur"),* que resuelve en última instancia todos los litigios. En este último postulado se transparenta claramente la intención de conservar, con la ayuda de una instancia autoritaria, una gradación social tenida por justa de una vez para siempre. De tal manera que el sistema del positivista se asemeja más al Estado corporativo, que habría de ser preconizado durante el siglo XX por los círculos de derecha, que al mutualismo igualitario y anárquico de P. J. Proudhon, aunque Larocque toma de éste numerosas ideas y formulaciones libertarias. Su despreocupada e intencional falta de claridad, sus paradojas, su predilección 



por los métodos violentos y autoritarios, y por último su nacionalismo agresivo, lo hacen aparecer con mayor razón como precursor de la ideología fascista. Resulta significativo que el positivista no dé término a su libro con un llamado a la liberación social, sino con la incitación a la guerra revanchista contra Alemania: "Es la hora para la guerra, para decirle al mandamás de Berlín: 'Me has llamado. Yo soy la Revolución: ¿qué quieres de mí?'"

Mucho más inofensivo se nos aparece el positivismo político en la *Historia de la revolución del 18 de marzo* de Lanjalley y Corriez.

Mientras que el temperamento luchador y polemista de Larocque lo hace buscar con preferencia lo que divide, lo provocativo, creyendo encontrar la vía hacia una sociedad nueva en el fragor de la guerra nacional, aquellos eligen, en cambio, todo lo que une, todo lo conciliador, creyendo haber encontrado definitivamente el camino del progreso, por la senda de la expansión pacífica del saber positivo. En esto se encuentran Lanjalley y Corriez más cerca que el chauvinista del espíritu humanitario que poseyó a Saint-Simon y a Comte.

Pero les falta la fantasía creadora, capaz de ver más allá de las condiciones presentes y de foijar nuevos mundos con la multiplicidad de datos que ofrece la vida. Los autores aceptan, como municipalistas moderados, las exigencias de París tendientes a obtener una vida cultural propia y la autarquía administrativa. Ni siquiera les falta comprensión para los más extremados planes de autonomía y federalización elaborados por Pierre Denis. Sin embargo, discrepan con los comunalistas propiamente dichos en su idea acerca de la revolución social.

A sus ojos, el bando socialista está enfermo, como ellos dicen, de idealismo "jacobino”. Dicho idealismo mide a la sociedad de acuerdo con una tabla nacida de la fantasía, pretendiendo revolucionarla para que se adapte a dicho molde. Nuestros positivistas están convencidos



de que no es bueno construir ideales, sino que se deben estudiar los datos de la realidad y las leyes subyacentes en lo social. Una vez que se ha comprendido la estructura de la sociedad y cuáles son las reglas que la gobiernan, recién entonces se estará en condiciones de mejorar, con un trabajo lento y paciente, las condiciones de vida de los hombres. Todo intento de implantar un cambio repentino en las relaciones de propiedad, repugna a Lanjalley y Corriez. Es así como polemizan en contra de todos los ataques del proletariado dirigidos a la propiedad privada burguesa. Consideran incluso excesivo los escasos y tímidos intentos de reforma llevados a cabo por el concejo

comunal de París. Aceptan, como único medio de renovación social, la elevación de la moral pública. En su opinión, la causa de todas las inmoralidades reside en la ignorancia. Las masas, dicen, son tontas, e ignoran que es imposible un mejoramiento repentino de sus condiciones de vida, y que su suerte sólo podrá ser aliviada mediante la experimentación y el análisis científico. Los otros, los pudientes, no ven en dichos experimentos y análisis más que tentativas en contra de un estado de cosas cuya dureza no sienten y que les es favorable. La disminución de la ignorancia, opinan los positivistas, demostrará a los unos que sólo alcanzarán su meta mediante la búsqueda paciente e ininterrumpida de las leyes de la sociología, y ayudará a comprender a los otros que es su deber colaborar en dicha tarea, para el bien de todo el pueblo. "Lo que hace falta que cada uno posea es, siguiendo la expresión de Moliére, la comprensión del todo”. Por eso es que la panacea se llama educación integral. Extender la escuela primaria a todas las capas de la población lograría, siempre en la opinión de los positivistas, unir a los hombres de todas las clases con un lazo indestructible. No se enseñarían solamente los conocimientos elementales, sino la ciencia en la distribución y en el orden jerárquico que surge de 



la teoría del conocimiento y de la ética positivistas. Dado que, a sus ojos, lo verdadero es ya de por sí lo bueno, creen los autores que ese tipo de educación no sólo difundirá el saber general, sino que mejorará la moral social en forma insospechada. Y la moral, según Paul Corriez, tendrá con secuela la justicia y el bienestar para cada uno.

Pero el socialista pregunta al positivista: ¿de dónde sacara el obrero, en las presentes condiciones, el tiempo y la fuerza necesarios para aprender las seis ciencias "abstractas” de Comte? Corriez salva este

escollo llamando en su auxilio, una vez más, a la ciencia positiva.

Y consuela al trabajador diciéndole que el progreso de la técnica le deparara en breve el necesario tiempo libre. Su trabajo será cada vez más productivo, y con el andar del tiempo tendrá la oportunidad de desarrollar su inteligencia después de las horas de labor.

Según la doctrina positivista, las ramas de la ciencia se iluminan la una a la otra, y la identificarían del saber moral y natural conducirá a la sociedad hacia su meta.

Corriez califica a todas las luchas que persigan el establecimiento inmediato de un ordenamiento social más justo, como interferencias infructuosas en el camino de una necesaria evolución. Quien se rebela en contra de la injusticia, pone tan sólo de manifiesto, a su entender, que es demasiado ignorante para admitir que su situación constituye el reflejo necesario de una determinada etapa del saber humano.

De esa manera se comprime a la vida dentro de los moldes de una filosofía científica ante la cual el amor, que según Auguste Comte es el fundamento y el objeto de todo conocimiento, se queda rezagado.



## 3 . E l m u t u a l ism o

El presente capítulo nos devolverá al centro mismo de la Comuna.

Con el término de "mutualismo” designa P. J. Proudhon el sistema social de la reciprocidad por él concebido. Entre los socialistas franceses se llamaban mutualistas aquellos que, después de la muerte del maestro, conservaron o creyeron conservar una fidelidad incondicional a su ideario filosófico, político y social. Estaríamos errados si quisiéramos ver en el mutualismo programático de los

proudhonistas ortodoxos la única o tan siquiera la más valiosa continuación del pensamiento de Proudhon.

Muy a menudo, los discípulos directos asimilan más la letra que el espíritu de las obras del maestro, y permanecen detenidos, incapaces de continuar en el camino por él emprendido, allí donde aquél tuvo que interrumpirlo.

De igual modo que la filosofía de Auguste Comte, también el pensamiento socialista libertario de Proudhon ha impregnado todo el comunalismo de 1871 y fecundado las más variadas corrientes socialistas de aquel tiempo.

Los proudhonistas ortodoxos, apegados a la letra, se encontraban en 1871, tanto en la sección francesa de la Asociación Internacional de Trabajadores, cuanto en el concejo comunal de París, en franca minoría.[49] Sin embargo, la influencia que ejercieron sobre la marcha de los acontecimientos resultó muy superior a su importancia



numérica, por haber contado con hombres dotados de aptitudes prácticas, en las que sobresalían por encima de los revolucionarios de otros campos del socialismo.

¿En qué se diferencia el proudhonismo ortodoxo de otras escuelas federalistas socialistas? Resumiremos lo esencial en tres puntos:

El primer punto se refiere a su posición ante el feminismo. Siguiendo a Proudhon, los mutualistas opinan que la mujer es intelectualmente inferior al hombre.

Lo mismo que su maestro, pretenden, en consecuencia, prohibir al sexo femenino todo papel activo fuera de las paredes hogareñas ya que Proudhon había dicho que a la mujer no le queda otra elección que la de ser "ama de casa” o "cortesana”. Esta pronunciada "masculinidad”

del proudhonismo se refleja en una cierta carencia de sentimiento en su teoría social.

Con esto arribamos al segundo punto: la posición del mutualismo ante la idea asociacionista.

Proudhon había rechazado y combatido a la idea del asociacionismo, a la que encontrara entre los utopistas de su tiempo bajo la forma de una ilusoria y religiosa tendencia a la fraternidad, y en el socialista de Estado Louis Blanc bajo el aspecto de un principio organizativo autoritario.

Sólo justificaba la comunidad, casi como un mal necesario, allí donde la naturaleza impone un esfuerzo unificado y común de los hombres. En lugar de la "solidaridad”

coloca Proudhon la "reciprocidad”, a la que considera la fórmula científica capaz de solucionar el problema social.511

Los discípulos, a quienes muchas veces faltaba el genio del maestro -genio que en última instancia se nutría de los sentimientos-, veían en el mutualismo, muy a menudo, tan sólo un árido intercambio de intereses materiales susceptibles de ser calculados mercantilmente. Con ello corrían peligro de perder de vista al ideal, a la utopía.



En tercer término se distingue el mutualismo del restante socialismo federalista, en que rechazaba el cambio violento de las relaciones sociales del poder. También en esto se apoyaba en Proudhon, quien había considerado a la violencia como una siempre renovada amenaza para la libertad, y, por lo tanto, había prevenido en contra de los intentos revolucionarios basados en la fuerza. Sin embargo, aquello que en Proudhon resultaba el producto de una firme línea revolucionaria, fue interpretado y adoptado por algunos de sus discípulos como un retroceso conservadorista ante la idea de la revolución.

Es así como la burguesía francesa le debe en gran medida al proudhonismo ortodoxo la circunstancia de que

su principal bastión, el Banco de Francia, saliera indemne de la revolución comunalista. Charles Beslay, el presidente decano del concejo comunal y delegado ante el Banco de Francia, que fue responsable de esta actitud conciliadora, tenía todos los rasgos de un epígono de P. J. Proudhon. Como hombre y como político Beslay procede del liberalismo burgués, y aun como socialista continuó siendo en gran parte un político y comerciante de mentalidad burguesa. Según su propio testimonio, Beslay heredó de su padre dos ideales en la vida: el de la libertad individual y el de la libertad económica. En consecuencia, la respetabilidad ganada en el ejercicio eficaz de una profesión y el provecho debido a la habilidad comercial, constituyen para él los más preciados bienes terrenales. Ambos ideales aparecen y se superponen asimismo en la filosofía del mundo y de la vida que sostiene el presidente decano de la Comuna.

Charles Beslay se hace socialista impresionado por la revolución de 1848 e influido por Proudhon. Pero el nuevo ideal de justicia social no consigue desalojar de su alma a los otros dos ideales. El socialismo de Beslay, como el de Proudhon, se encuentra impregnado con la idea de



la libertad personal, y, contrariamente al de Proudhon, imbuido de la filosofía del empresario burgués.

El principio de la reciprocidad es interpretado por él en forma harto comercial. Estamos tentados de afirmar que Beslay contempla al socialismo con ojos de tenedor de libros. En verdad, el que otrora fuera aprendiz de comerciante en Rennes todavía describe, en la época en que redactó sus memorias, a la "Ciencia del debe y del haber”

como la más alta de las ciencias, y acusa a la universidad de

incomprensión por no haber reconocido que la contaduría podría ejercer sobre la vida una influencia más benéfica que, por ejemplo, el análisis de problemas psicológicos.

El socialismo de este proudhonista es libertario, pero la concepción de la libertad que sostiene Charles Beslay es antes liberal que socialista. Está contaminado con ese autoritarismo de que hace gala el pequeño burgués de mejor posición y que se cree más inteligente que la gran masa del pueblo. El papel que desempeñó Beslay durante la revolución de julio nos demuestra que, no obstante el odio que profesó a los jesuítas, no se fijó demasiado en la elección de sus métodos. Por el año 1830 se encontraba dirigiendo una empresa que construía el canal de comunicación entre Nantes y Brest. Sus obreros, por lo general antiguos penitenciarios, vagabundos capturados, etc., tenían que ser mantenidos bajo rigurosa vigilancia. Como espíritu progresista que era, Beslay procuró aliviar la suerte de sus subordinados y aumentar al mismo tiempo las ganancias de su compañía, mediante la concesión de derechos e incentivaciones salariales, el apoyo a iniciativas de autoadministración, etc., como premio para aquellos que demostraran un rendimiento extra en el trabajo. Al estallar la revolución, también se rebelaron estos trabajadores forzados de Glomel. Como Beslay gozaba de popularidad entre ellos, lo eligieron su jefe. Pero éste, amante del orden, utilizó la confianza que le había sido dispensada para 



llevar a los insurrectos hacia una trampa y quitarles en el mayor secreto toda peligrosidad. Creyó con ello haber prestado un servicio tanto a la sociedad en general como a sus propios obreros.

El autoritarismo burgués de la propiedad tampoco fue abandonado por Beslay cuando se hizo miembro de la Comuna de París. En efecto, bregó eficazmente, con todos los medios, para resguardar al Banco de Francia de la ocupación por los revolucionarios. Por supuesto, explica posteriormente esta actitud a sus antiguos correligionarios como el producto de una necesidad práctica. Se defiende diciendo que, después

de una ocupación del Banco de Francia, hubiera desaparecido la confianza en el valor de compra del dinero de que París disponía. La Comuna, opina, ya no hubiera estado en condiciones de pagar su sueldo a los guardias nacionales, ni de lograr el abastecimiento de comestibles para la ciudad, y hubiera sucumbido sin remedio. Sin embargo, la política bancaria de Beslay no estuvo dictada tan sólo por razones de índole oportunista: lo decisivo en ella residió en su íntima y fundamental convicción. Es así como, en una polémica contra Lissagaray, califica de robo a toda expropiación por la fuerza. La propiedad burguesa es para él sagrada.

Le es tan importante proteger a las relaciones de propiedad vigentes contra ataques violentos, como procurar la paulatina transformación del orden social hacia la justicia comunitaria.51

La realización del nuevo orden social se le representa, en consecuencia, a este proudhonista anclado en lo existente, coma un lento proceso de transformación.

Piensa que la burguesía y el proletariado tendrían que colaborar entre ellos para dar cima a esta obra de justicia.

Así como preconiza, en tanto federalista, no la autonomía absoluta, sino un lento incremento de la libertad sobre la base de un pacto concertado con el centralismo, de igual 



modo pugna en su carácter de socialista, como objetivo más inmediato, por la concertación de un convenio entre el capital y el trabajo, concebido de tal manera que ofrezca a este último la posibilidad de lograr su paulatina emancipación. El mutualista es un convencido de que todo intento de revolución violenta y apresurada conducirá hacia el comunismo absoluto. Y rechaza a este último, lo mismo que Proudhon, como una forma social de tipo

"religioso” y, por lo tanto, incompatible con las exigencias de la libertad personal.



4 . E l c o l e c t iv is m o f e d e r a l is t a La mayor parte de los comunalistas que escriben sobre la revolución del 18 de marzo de 1871, aceptan los principios del colectivismo federalista.

Con ello se hacen partidarios de una doctrina socialista, surgida hacia 1860 de la combinación de elementos provenientes de distintos campos filosóficos. El colectivismo federalista conquista la Asociación Internacional de Trabajadores, y después de su dispersión en el Congreso de La Haya de 1874, encontró posibilidades de propagación entre diversas agrupaciones del socialismo anárquico.

Relegado muy a segundo término por el marxismo, vuelve sin embargo a experimentar una etapa de florecimiento, a fines del siglo XIX, con el sindicalismo revolucionario francés; habiéndose mantenido hasta el día de hoy en agrupaciones aisladas, pero primordialmente en el anarcosindicalismo español.

En la evolución del colectivismo federalista, desde la etapa en que era un visionario ideal de futuro hasta que llegó a ser un movimiento revolucionario consciente de sí mismo, la Comuna de París tiene una influencia preponderante.

El marco que nos hemos asignado en esta obra nos permite, en primertérmino, echarunamirada sobre lahistoria de los orígenes del colectivismo libertario, cosa que haremos llevados de la mano por la biografía de uno de los más característicos representantes del comunalismo federalista.



Acto seguido y guiados por la literatura comunalista, juzgaremos acerca de la formación y concreción de aquella teoría, tal como se llevó a efecto bajo la influencia de los acontecimientos de 1871.

Al observador de la literatura socialista de alrededor de 1860, el colectivismo federalista se le aparece como una síntesis de dos corrientes socialistas, sentimental y racionalmente contrapuestas hasta cierto punto.

Caracterizamos a una de estas dos corrientes como visionaria,

imaginativa y religiosa. Se trata del socialismo utópico, que se mueve en el universo de ideas de Saint-Simon y que ha encontrado, a buen seguro, en "la humanidad” de Pierre Leroux, su más acusada y pura expresión. Su punto de partida reside en la idea de la humanidad. Considera al amor como la base indispensable de su futuro orden social, amor que llevará a todos los hombres a identificarse como hermanos. He aquí la idea de asociación, a ella va adherida la exigencia de la emancipación de la mujer y de una completa revisión de las relaciones entre ambos sexos. Este socialismo es de tono sentimental; su base es mística. En él, la libertad individual se ve ensombrecida por la idea de la comunidad, y por esa razón la corriente asociacionista-religiosa cristaliza fácilmente en formas rígidas, autoritarias, dentro de las cuales el espíritu socialista se ve amenazado de muerte.

La otra corriente, no obstante su contenido constructivo en materia social, es pronunciadamente individualista y antirreligiosa. Nos referimos a la doctrina social federalista de Pierre-Joseph Proudhon. Su punto de partida y de llegada es la exigencia de autonomía personal, la que habrá de ser posible gracias a la justicia social. Para Proudhon, el amor es sinónimo de autoridad; por eso es partidario del principio de autoridad allí donde reconoce el reinado del amor: en la familia. Proudhon es enemigo de la emancipación de la mujer y aprueba el poder absoluto 



de mando del padre de familia. Fuera de ésta, en cambio, debe reinar la libertad y no haber lugar para el amor ni para la autoridad. Aquí no existe peligro alguno para el individuo, de sucumbir como víctima de la comunidad; pero la idea socialista queda amenazada de verse reducida a un árido y mercantilista juego de intereses.

El colectivismo federalista surgió de la combinación entre el socialismo religioso, asociacionista, y el socialismo racionalista, autonomista. Ve en el amor y en la libertad la misma cosa, y trata de realizarlos a los dos por medio de la recíproca relación entre ambos.

La confluencia de estas dos corrientes puede ser muy bien observada en la formación de la conciencia socialista de Gustave Lcfrancais. Sus *Recuerdos de un revolucionario* no son otra cosa, en el fondo, que una descripción viviente de esta síntesis, aunque el propio autor no parece haberse percatado de ello.

El 24 de febrero de 1848 arrastró al exmaestro de escuela y posterior zapatero, barrendero y limpia alcantarillas, hacia la política revolucionaria. Se ve atraído por el entusiasmo unánime e idealista de las primeras jomadas.

Al mismo tiempo, se siente repelido por la crudeza llena de limitaciones de la conciencia revolucionaria autoritaria. La consigna de "¡Muerte a los ladrones!”, aprobada también por Louis Blanc, y a consecuencia de la cual se lincha en plena calle a pequeños rateros, empuja a Lcfrancais hacia la oposición en contra de los republicanos oficialistas y de los socialistas centralistas. Pronto, el joven revolucionario encuentra trabajo en uno de los nuevos "talleres nacionales”.

Pero le repele la organización militar de estas empresas, capitaneadas por jóvenes estudiantes. Un viejo obrero republicano le explica a Lefrancais que la nueva constitución estatal ha sido creada para privar nuevamente al pueblo de su derecho natural a la autodeterminación. Esta primera enseñanza anarquista la encuentra confirmada en las



masacres de junio. Salvándose a duras penas de la muerte y de la deportación, adhiere Lefrancais a la "asociación de los docentes". Se trata de un organismo destinado a mejorar los métodos de la educación y de la enseñanza, pero que en secreto persigue objetivos revolucionarios y socialistas. A ella pertenece Pierre Leroux, el "Socialista de la Humanidad", como así también un pariente muy cercano a aquél, el medico Guépin, de Nantes, autor de la obra místico-federalista titulada *Filosofía del socialismo*.

A este círculo pertenece, asimismo, Paulina Rolland, una socialista de

temperamento religioso a quien, por sobre todo, le interesan la emancipación de la mujer y la reforma educativa. Esta mujer se gana la amistad y la veneración de Lcfrancais. El programa de la "asociación de los docentes”

se ciñe, en gran medida, al libro de Pierre Leroux titulado *De la humanidad.* Sus postulados: la creencia en Dios y en la unidad del género humano. Sus aspiraciones: la igualdad entre los sexos y entre todos los miembros de la familia humana; el derecho a la vida para todos y el deber de trabajar extendido universalmente, de acuerdo a las aptitudes y capacidad de cada uno; desarrollo armonioso de todas las facultades individuales; educación integral. Lcfrancais ensalza al "verdadero humanismo” que encuentra su expresión en estos principios, pero rechaza decididamente la fe en Dios. Refiriéndose a Pierre Leroux, expresa el revolucionario que este hombre de genio, con quien siempre disputó acerca de la cuestión religiosa, no se decidió un buen día, como Louis Blanc, a hacerse socialista, sino que lo fue por propia naturaleza. Es que Lcfrancais. de quien Da Costa dice con justicia que era "materialista por razonamiento” y "espiritualista por temperamento”, estuvo más próximo de lo que quiere admitirlo, del espíritu religioso que anima al "socialismo humanitarista”.

De la otra parte, lo impresiona la claridad del pensamiento de P. J. Proudhon, a quien conoce en la cárcel. En 276 | H einrich Koechlin



comparación con los rostros de los socialistas sentimentales que integran la "asociación de docentes”, la fisonomía de Proudhon se le aparece poderosa, ruda y casi brutal.

Quizá se necesite algún tiempo -escribe Lcfrancais- para llegar a sentir hacia él una simpatía personal. Sin embargo, el antiestatismo de Proudhon no deja de tener influencia sobre el futuro comunalista. Después de su regreso de Inglaterra, Lcfrancais colabora con Proudhon en asuntos de índole política. Lo ligan lazos de amistad con Georges Duchéne, el discípulo de Proudhon y futuro redactor de *La Commune*

(1871). Propagan juntos, durante el Imperio, la estricta abstención en las elecciones y los plebiscitos.

Los inducen a ello no sólo motivos de oportunismo sino principios antiparlamentarios y antiestatistas.

El juicio de Lcfrancais sobre Proudhon, que fallece el 22 de enero de 1865, consiste en señalar que si bien éste combatió al comunismo en forma a veces odiosa, los socialistas de todas las escuelas hacen mal en no perdonárselo.

Sus méritos han sido incalculables, y residen en el hecho de haber purificado a la revolución social de todos sus dogmas, haber destrozado todos los esquemas rígidos y escolásticos, y, sobre todo, haber abierto una brecha en medio del autoritarismo revolucionario.

A partir de junio de 1868, Gustave Lcfrancais preconiza, en debates públicos, un comunismo libertario cuyos puntos fundamentales son: completa igualdad de derechos para la muj er, comunidad conyugal libre (o "unión libre”), propiedad colectiva de los medios de producción, principio distributivo comunista ("a cada uno según sus necesidades; de cada uno según su capacidad”). Con la misma intransigencia y la reciedumbre que le es propia, lucha contra los proudhonistas ortodoxos, partidarios del

"justo intercambio”, y contra los comunistas autoritarios, portavoces de la dictadura igualitaria de Babeuf y Buonarotti o de la utopía socialista-estatal de Cabet. Hacia 



ambos lados, el de la libertad y el de la comunidad, llega Lcfrancais hasta el punto más extremo. No puede imaginarse la existencia de la una sin la de la otra.

Según lo anota el comunista libertario, lo que más se aproximó a su ideal fue la utopía de Charles Fourier. Sin embargo, de la otra parte, el antipoliticismo de Proudhon le resulta más orientador que la indiferencia política de Fourier. Durante el primer asedio de París, Lcfrancais. a la sazón la más poderosa personalidad dentro del comité central de los 20 distritos parisienses, incita al derrocamiento violento

del gobierno provisional republicano y a la erección de la comuna autónoma. Señala como causa principal del fracaso del intento revolucionario producido el 30 de octubre de 1870, en el cual él mismo tuvo relevante actuación, a las vacilaciones de los blanquistas y al coqueteo de éstos con la política nacionalista del gobierno y con la dictadura revolucionaria. Sin embargo, aún le falta una idea clara acerca de la forma concreta que asumirá la sociedad socialista libertaria con que sueña. Lo ayudarán a completar esa idea las experiencias positivas y negativas que recoge en la revolución del 18 de marzo. Después de las sangrientas jomadas de mayo de 1871, Lcfrancais ya no se titula "comunista” sino "comunalista”.

La misma trayectoria de Gustave Lcfrancais ha sido recorrida, dentro y fuera de Francia, por numerosos socialistas. En forma separada el uno del otro, Miguel Bakunin y Elíseo Reclus, provenientes ambos de un medio en que reinaba una sensibilidad religiosa de tipo místico, arribaron bajo la influencia del federalismo proudhoniano a las ideas del colectivismo libertario.

En la época de la revolución de 1871, la sección parisiense de la Internacional estaba integrada por una mayoría de tendencia colectivista. Las palabras

"asociación” y "federación” aparecen juntas, como lema, en la portada del periódico de la cámara sindical parisiense 



y de las corporaciones de trabajo. Dichos términos, que en el léxico de Louis Blanc y de P. J. Proudhon poseían un significado totalmente opuesto el uno al otro, constituían para los gremialistas colectivistas de la época de la Comuna una pareja de conceptos inseparables. La entrega de las empresas abandonadas por sus dueños en manos de las corporaciones del trabajo, dispuesta por el concejo de la comuna, tiene que ser considerada como el fruto de la conciencia colectivista.

Entre los que escriben acerca del levantamiento comunal se encuentran también en el terreno del colectivismo, además de Gustave

Lcfrancais. Benoit Malón y Arthur Amould.

Benoit Malón, que de los tres es el único en pertenecer a la Internacional, define su concepción del mundo socialista libertario como "positivismo”, "federalismo” y

"colectivismo”. En lo filosófico, escribe, los comunalistas reconocen la ciencia experimental; en lo político, anhelan la comuna federalista, en lo económico, quieren la propiedad colectiva de los medios de producción. Las tres caras de este socialismo, la proudhonista libertaria, la científicamente positivista, y la del solidarismo utópico, no pueden ser descriptas por él en términos más claros. La base religiosa en que se apoyaba el utopismo de la primera mitad del siglo XIX, ha sido abandonada por la gran mayoría de los socialistas del tiempo de la Comuna. Inclusive los colectivistas, que más próximos se hallan de la utopía, apelan con muy escasas excepciones a los conocimientos de la ciencia. El alejamiento de las representaciones religiosas y románticas queda bien de manifiesto en los comentarios de nuestros autores sobre su maestro Pierre Leroux, muerto en París durante las luchas de la Comuna.52 En concordancia con el comunicado oficial del concejo de la comuna, elogian al autor de *Plutocracia* y de *Humanidad* como el inventor de las palabras "socialismo” y "solidaridad”, y como un valiente 



defensor de las víctimas de junio de 1848; se separan, en cambio, de las concepciones místicas sustentadas por el filósofo humanitarista. Sin embargo, el colectivismo federalista no puede renegar de su ascendencia religiosa, por cuanto basa sus postulados sobre conceptos pertenecientes antes al reino de la fe que al de las ciencias exactas, y que, una y otra vez, vuelven a remitir al lector hacia el mundo de ideas y sentimientos que rige en las comunidades religiosas.

El colectivista libertario afirma que la emancipación del pueblo de todo tipo de opresión, sólo puede ser el fruto de una unión fraternal,

directa y voluntaria, que forme la comunidad social. Como consecuencia de ello, rechaza toda autoridad política e incluso revolucionaria, y preconiza la inmediata organización económica basada en la propiedad colectiva. Estos objetivos son resumidos por Lcfrancais en la siguiente frase: "A los trabajadores, pues, les incumbe la noble pero difícil tarea de llevar a buen término la revolución social, de concentrar los esfuerzos de sus inteligencias hacia este objetivo: sustituir la autoridad con el derecho. En política, por medio de la soberanía directa, que sólo puede ser garantizada por la federación de las comunas; en economía social, por medio de la desaparición del proletariado y la propiedad colectiva de los instrumentos de producción, estableciendo de tal manera en el presente y en el porvenir, la verdadera libertad de trabajo sin la cual son imposibles el orden y la paz dentro de la sociedad”.

Siendo que las aspiraciones de los colectivistas se fundan más en las ideas que viven en su intimidad que en las circunstancias del mundo exterior, la mayoría de ellos no se contentan con el autonomismo relativo que surge del "principio federativo”. Casi todos ellos exigen que la autonomía de la comuna sea absoluta, y quieren eliminar todo tipo de función política, por inútil y peijudicial.



Por sobre todas las cosas, son enemigos de cualquier intervención proveniente de instancias políticas, aunque estas sean federalistas y revolucionarias, en el carneo de la vida social y económica. Así, por ejemplo, la prohibición del trabajo nocturno en las panaderías, establecida por la Comuna, es comentada por Lcfrancais de la siguiente manera: la conquista de condiciones laborales higiénicas y dignas del ser humano, dice, es un asunto que incumbe a los propios obreros panaderos; los medios adecuados para la consecución de dicho fin son la organización y la huelga.

Si los obreros panaderos, opina el comunalista, hubieran conquistado su reforma por vías directas, la misma habría subsistido incluso más allá de la derrota de la Comuna.

La única influencia sobre la vida comunitaria que el colectivista federalista consiente al organismo comunal, estriba en privar al capitalismo del respaldo del aparato estatal centralizado, creando de este modo un equilibrio social dentro del cual, necesariamente, el obrero tiene que resultar vencedor. Opina Arthur Amould que la emancipación de la clase obrera sólo será posible en el marco de la autonomía del grupo, por cuanto solamente ella podrá proteger al progreso social de los ataques de la centralización, la que siempre se apoya sobre la masa retardataria. Como lo sostiene este mismo autor, el socialismo necesita también del federalismo, por la sola razón de que solamente éste puede garantizar la libertad de la persona, es decir la única posibilidad concreta de un nuevo orden socialista.

Pero así como el socialismo, en la conciencia del comunalista, presupone al federalismo, recíprocamente el federalismo necesita del socialismo, y de un socialismo colectivista, o sea de la propiedad común de los medios productivos.Tan sólo la solidaridad emergente de una comunidad socialista, afirma Arthur Amould, colocará al hombre en condiciones de gozar realmente de la libertad que



existirá en un orden federalista. Las confederaciones capitalistas, como los Estados Unidos y Suiza, demuestran bien a las claras que el federalismo político, cuando mantiene las jerarquías de la propiedad, no hace otra cosa que dividir a la sociedad y permitir que el Estado centralista vuelva a entronizarse en cada municipio.

¿De qué manerase imaginanlos colectivistas federalistas las formas de organización que habrán de conducir hacia la emancipación social? De lo ya dicho se desprende que todos ellos descartan por anticipado cualquier tipo de agrupación encaminada a la conquista del poder

político, como ser partidos, grupos subversivos, etc. El más consecuente de los comunalistas es Gustave Lcfrancais. No quiere saber nada de cooperativas ni de sindicatos. La única forma justa y posible de organización socialista, el único marco natural de la vida socioeconómica comunitaria, le parece ser la comuna idealmente concebida, no política, sino de base social, es decir, un agrupamiento local estructurado federativamente de abajo hacia arriba y totalmente privado de instrumentos de poder centralista.

Arthur Amould, en cambio, como la mayoría de los colectivistas que pertenecieron a la Asociación Internacional de Trabajadores, es partidario de un sindicalismo libertario. Su proyecto, dirigido a los obreros, preconiza la organización de sindicatos federalistas que habrán de tomar posesión de las empresas en forma colectiva. Así como la comuna será el organismo político del futuro, la federación sindical será su organismo económico. El Estado y el capital, exponentes de esclavitud y desigualdad, tendrán que ser absorbidos en el curso de la revolución social por los órganos de la libertad y de la igualdad: la comuna y el grupo de producción.

En esta dicotomía, que Gustave Lcfrancais no comparte, se oculta sin lugar a dudas un resabio autoritario.

Sin embargo, el sindicalismo de los colectivistas federalistas 



no es dogmático. Ha sido ideado tan sólo como un proyecto, y no excluye a otros ensayos de solución ni a otras formas organizativas. Tampoco ven en el colectivismo una ley suprema intangible, sino más bien un ideal orientador, un camino hacia la consolidación definitiva de la libertad individual, que, sin embargo, sólo podrá alcanzar esa libertad si apunta directamente hacia ella y si no se deja apartar de su objetivo por la influencia de métodos violentos y autoritarios. La gran mayoría de los socialistas, escribe Amould, no quiere una dictadura que los obligue a transitar un camino unitario perfectamente definido; saben que no podría existir tiranía más insoportable que aquella que

implantara el comunismo, el colectivismo u otra forma de solucionar la cuestión social. Esto ya surge del hecho, expresa, de que el hombre no exista para la sociedad, sino que la sociedad exista para el hombre.



EPÍLOGO

Concretemos aquello que hemos encontrado en nuestro paso a través de la espesura de épocas pasadas, a fin de reducirlo a lo que nos parece esencial.

Consideramos esencial que la Comuna haya sido, entre otras cosas, un ensayo para establecer la libertad a través de la justicia social y, al mismo tiempo, la justicia por medio de la libertad individual. Hoy que la "libertad”

y el "socialismo” aparentemente se contraponen en dos frentes enemigos, tiene que interesamos acuciosamente, en especial, la idea del socialismo libertario, el afán en pos de una libertad concreta, enraizada en la auténtica vida de la sociedad, y de una justicia viviente, implantada en la conciencia libre del individuo.

La Comuna fue el ensayo de una síntesis, un ensayo carente de medios, que en última instancia tenía que sucumbir a raíz de sus propios problemas. La libertad, que bajo la forma del socialismo federalista fracasó entonces frente a los requerimientos de la justicia social, fue de allí en adelante relegada más y más hacia un segundo piano. Estados nacionales centralistas, gobernados en forma democrática o dictatorial; guerras nacionalistas e imperialistas; revoluciones autoritarias: todos van poniendo límites cada vez más estrechos a la libertad del individuo, sin que por ello hayan logrado la solución del problema social.



Hoy sentimos más claramente que nunca que al perder la libertad lo perdemos todo. Y con la misma claridad comprendemos que sólo será posible salvarla y reconquistarla cuando sepamos ponerla en funcionamiento dentro de un orden social justo. Esta próximo el momento en que se retomarán, en forma crítica, los objetivos y métodos del socialismo federalista del siglo XIX. Esperamos haber efectuado con nuestro estudio una pequeña contribución para esclarecer los puntos de vista.

Por sobre todo, nos interesó contemplar a la revolución del 18 de

marzo de 1871 en su problemática, y extraer de esa problemática fructíferos conocimientos. Entonces descubrimos que los propios comunalistas nos habían facilitado el camino hacia ese objetivo con valiosos esfuerzos preparatorios. Esta preparación, consistente en consideraciones críticas acerca de la obra que ellos mismos emprendida durante la revolución y después de ella, es la que, como principal tarea, nos propusimos rescatar del olvido y ordenar según nuestras necesidades.

El punto de partida de nuestra búsqueda ha sido la comuna, ese agrupamiento natural de seres humanos que, por vivir en la misma aldea, en la misma ciudad o en la misma región, poseen intereses comunes y un espontáneo sentimiento de pertenecer a una unidad.

Hemos arribado a las teorías socialistas del mutualismo y del colectivismo federalista, en las que reconocimos sin dificultad una sublimación religiosa y una construcción mental elaboradas alrededor de la misma conciencia comunitaria. El ideal de una íntima combinación y enlazamiento entre la solidaridad y la libertad, que aquellas teorías procuran alcanzar en mayor o menor medida, encuentra su origen en la vida comunitaria local, cuya conservación depende del grado en que sea capaz de mantener su unidad interna y, al mismo tiempo, su idiosincrasia e independencia.



El ideal, una vez que se ha fijado en la conciencia de los hombres, posee la tendencia a efectivizarse. La revolución no es sino la manera en que una idea busca su propia realización. Pero la revolución, como todo quehacer humano, es problemática. Las divergencias entre el pensamiento y la realidad obligan al revolucionario, como hemos visto, a debatirse con esa realidad, con su ideal y consigo mismo. Este conflicto, que ocupó el centro de nuestro interés, fue desarrollado en la parte media de nuestro libro.

Los comunalistas extrajeron diferentes y opuestas lecciones de su

revolución. Los unos concluyeron que la sangrienta derrota se debió a que la Comuna fue demasiado libertaria y poco violenta para poder oponerse a las fuerzas de la reacción. Algunos llegaron, con rigor lógico, a desechar todo tipo de instituciones libres y fueron los precursores de la "dictadura del proletariado”, tal como la practica el socialismo de Estado, enemigo de las comunas y de la personalidad individual. Los otros, por lo contrario, explicaban el catastrófico desenlace del levantamiento comunal diciendo que la Comuna traicionó, en la lucha, su misión libertaria y humanitarista, dejándose llevar por la fuerza de las circunstancias a una conducta contraria de la que quiso seguir en un principio. Algunos llegaron, después de 1871, por causa de su ideal comunitario, a rechazar completamente toda autoridad.

Igual que la gran Revolución Francesa, también la Comuna ha demostrado a la humanidad, en forma drástica, los efectos antilibertarios que comporta toda aplicación de la violencia física. Esta lección fue desaprovechada por los comunalistas, tanto los autoritarios como los libertarios. Los primeros, que tenían fe en la fuerza, fueron llevados por ese conocimiento a postergar el reinado de la libertad para un futuro muy lejano; prácticamente, a renunciar a ella. Los otros arribaron al convencimiento de que la revolución tendrá 



que mantener el empleo de la fuerza, en aras de la libertad, dentro de límites muy reducidos. Critican todos los excesos de la violencia, pero no encuentran solución a los problemas prácticos de poder con los que se ven enfrentados.

Sólo unos pocos se atuvieron, hasta sus más extremas consecuencias, a la lógica de los hechos.

Entre estos pocos se encuentra Ferdinand Gambon, el ex jacobino y revolucionario violento, quien proclamó en el exilio suizo la

revolución de la paz, consistente en la realización del ideal socialista-libertario con los medios de una eficiente no-violencia.

Mientras que el libro de Marx *La guerra civil en Francia* fue difundido por toda la tierra, convirtiendo a la Comuna en un instrumento de propaganda de la revolución autoritaria, el libro del anarquista pacifista Ferdinand Gambon, titulado *La última revolución*, permaneció prácticamente desconocido. Sin embargo, él es el fruto más hermoso y sano de aquellos sangrientos sucesos de 1871, y merece ser rescatado hoy de las tinieblas del olvido.

En realidad, del gran número de escritos de combate que suscitó la Comuna, sólo *La última revolución,* de Gambon, es capaz de reconciliamos con la tragedia de la revolución de 1871. En esa obra, la Idea vuelve a tener conciencia de sí misma y por ello a erguirse de nuevo con firmeza, después de haber quedado enredada y perdida en la maraña de la violencia. De manera que no podríamos dar mejor final a nuestro estudio, que trascribiendo las propias palabras del revolucionario, quien en presencia de la embriaguez de victoria en que están sumergidos sus adversarios, no clama venganza, sino que invoca a la paz y a la más alta justicia:

"Ahora sois nuestros prisioneros vosotros los perseguidores y asesinos de vuestros semejantes; no podréis escaparos. Vuestro proceso no durará un año; no seréis conducidos ante los consejos de guerra, que ya no existen.



El tribunal de la razón es suficiente para juzgaros. Durante siglos nos habéis mantenido en la oscuridad; ahora os condenamos a la luz. Nos habéis reducido a la miseria y a la mendicidad; nosotros os damos el derecho al trabajo y a la legítima propiedad que de éste surge. Nos habéis hecho esclavos; nosotros os devolvemos la libertad. Nos habéis condenado a muerte, a trabajos forzados; nosotros os damos la vida y el trabajo libre. Esta es la sentencia irrevocable de la Revolución, de esa Revolución que fuera asesinada por vosotros cuatro veces en menos de un siglo, y que vuelve para traeros la suprema justicia".



NOTAS

1 La Montaña (en francés *Montagne)* fue un grupo político de la Asamblea Legislativa y de la Convención Nacional durante la Revolución Francesa. Su permanencia en la Asamblea Nacional se prolongó de 1792 a 1795, fecha en la que fue eliminado del arco parlamentario y de la vida política. El nombre proviene del hecho de que los diputados miembros de este grupo se sentaban en los bancos más altos de la Asamblea y eran conocidos como *montagnards* o montañeses. Procedían en su mayoría del Club de los Jacobinos, por lo

que ambos ténninos a menudo se confunden.

Favorables a la república, liderados por Danton. Marat y Robespierre, tuvieron su apogeo en la primavera del793,con300

diputados en la Convención Nacional y, dominando también los comités de Salvación Pública y Seguridad General, impusieron la política de Terror.

Durante la Segunda República (1848-1852), los diputados de la extrema izquierda liderados por Annand Barbes y Alexandre Ledru Rollin retomaron el nombre de *Mon tagne* para designar a su grupo político. (N. del E.)

2 La revolución de 1848 fue una insurrección popular que tuvo lugar en París del 23 al 25 de febrero de 1848 y que obligó a abdicar al rey Luis Felipe I de Francia, dando paso a la Segunda República. (N. del E.)

3 Hay que tener en cuenta que los rehenes de la Comuna eran, en su mayor parte, agentes policiales y sacerdotes de escaso rango. G. Chaudey fue un declarado opositor a la política de la Asamblea Nacional y al gobierno de Thiers. Blanqui, en cambio.



era un revolucionario de gran energía que hubiera podido prestar incalculables servicios a la Comuna. (N. del A.) 4- En realidad, la orden no fue dada por Chaudey (N. del A.) 5Abogado y escritor, Maximilien Robespierre, “El Incorruptible”, fue uno de los más destacados líderes de la Revolución Francesa, jefe de los jacobinos y miembro del comité de Salud Pública. Gobernó autocráticamente entre 1793 y 1794, período de persecuciones políticas y continuas ejecuciones por traición, sedición y conspiración. Luego de condenar a muerte a Georges Danton, fue arrestado y guillotinado el 28 de julio de 1794. (N. del E.) 6- Editor del periódico radical *Le Pére Duchésne*,

influyente miembro del Club de los Cordeliers, Jacques-René Hébert fue uno de quienes acusaron a los Girondinos de traidores al pueblo.

De gran popularidad, ideología anticlerical, antinobiliaria y antimonárquica y respaldado por los sectores más izquierdistas, Hébert fue más tarde jefe de los *montagnards.* Enfrentado a Robespierre, a quien acusaba de conservador, acabó sus días guillotinado en 1794. (N. del E.)

7- Médico y naturalista, miembro del Club de los Cordeliers, Pierre-Gaspard Chaumette fue uno de los más destacados oradores de la Revolución. Elegido procurador-sindical de la Comuna de París, ordenó cerrar las iglesias de la ciudad y organizó la Fiesta de la Razón. Partidario de aplicar el Terror y la Virtud, fue acusado de contrarrevolucionario y guillotinado el 13 de abril de 1794. (N. del E.)

8- Anarcharsis Clootz, nombre de guerra de Jean-Baptiste Cloots, barón de Gnadenthal, jacobino prusiano nacionalizado francés, tuvo intensa participación en la Revolución Francesa.

Diputado de la Convención por el departamento de Oise, enfrentado a Robespierre, Camille Desmoulins y Fabre d'Eglantine, fue gíllotinado el 23 de marzo de 1794, acusado de apoyar la conjura de Jacques-René Hébert. (N. del E.)



9- Las federaciones del año 1790 también tuvieron, según lo dice Michelet en su obra, un carácter religioso. Lo expresa claramente en este pasaje: “Hay en esas inmensas reuniones, donde el pueblo de todas las clases y de todas las confesiones forma un solo corazón, algo más sagrado que un altar. Ningún culto especial confiere santidad a la cosa santa por excelencia: los hombres confraternizando delante de Dios” (N. del A.) 10- Vandea, departamento del oeste de Francia, en la región del Loira. En 1793, apoyados por la nobleza en el exilio y el conde Artois, hennano de Luis XVI, los vandeanos levantaron un ejército contra la Revolución Francesa, desencadenando una guerra

civil que se extendió hasta 1796. (N. del E.)

“ ■

Vésinier parece suponer en este artículo, publicado en París libre el 12 de abril de 1871, que algunas de las ciudades que durante el siglo XII se dieron una constitución comunalista, ya estaban en posesión de antiguos derechos municipales de la época romana. (N. del E.)

12 En 1358, tras la derrota francesa en la batalla de Poitiers y consiguiente prisión en Inglaterra del rey Juan n, tuvo lugar el movimiento comunal de Étienne Marcel, paralelo a la agitación campesina de la *jacquerie.* En 1382 estalló la revuelta de los *maillotins* en protesta contra las abusivas cargas fiscales,

mientras que en 1413, el carnicero Simón Caboche lideró la rebelión de los *cabochiens.* (N. del E.) 13- Por *jacqueries* de conocen las revueltas campesinas que tuvieron lugar en Francia durante la Edad Media, el Antiguo Régimen y la Revolución Francesa. El término proviene de crónica que hizo Jean Froissart de la gran revuelta (“*Grande Jacquerie*”) de 1358. Debido a la chaqueta que solían llevar *(jaque)* el cronista medieval llamaba a los campesinos “Jacques Bonhomme”. así como los señores llamaban *jacques* a los siervos que trabajaban en sus tierras. (N. del E.) 14- Al autoritarismo blanquista se agrega aquí un fuerte énfasis puesto en la idea de la lucha de clases, tal como casi 



no se lo encuentra durante la revolución del 18 de marzo.

La identificación del término *Comuna* con el concepto de *dictadura del proletariado en armas* coincide con el punto de vista expuesto por Carlos Marx en *La guerra civil en Francia*, y ha sido retomada posteriormente por Lenin que la utilizó con fines propagandísticos (N. del A.).

15- El dirigente republicano Jules Favre, declarado enemigo de la Comuna de 1848 e integrante del gobierno de Thiers, hizo un

llamamiento a las provincias para destruir París. (N. del E.) 16- Este calificativo cuadra sin limitaciones a Gustave Lcfrancais. Arthur Amoud, en cambio, que como teórico

“anarquista” rechaza por completo al Estado, al que pretende sustituir por la “libre convención”, resulta cauteloso e inconsecuente cuando actúa como político practico. Dice que, en presencia de la organización monárquica que prevalece Europa, no puede aún otorgarse a cada comuna su total autonomía decisoria. Por eso desea, como Charles Beslay, que las atribuciones políticas sean primeramente distribuidas entre los grupos locales, regionales y nacionales (N. del A.) 17 Precursor de la “fisiología social”, también llamada

“física social”, rebautizada por Auguste Comte como “sociología”. Industrialista utópico, veía en la ciencia y la industria las bases de una sociedad sin clases. (N. del E.)

' “■Matemático y economista, tenido por Voltaire como

“el filósofo universal”, Nicolás de Condorcet fue elegido en 1791 representante de París en la Asamblea, de la que llegó a ser secretario. Alineado con los girondinos, votó contra la ejecución de Luis XVI. Condenado por traición en 1793, fue encarcelado un año después y falleció a los pocos días. (N. del E.) 19- Giambattista Vico, influyente y original filósofo nacido enNápoles en 1668 y muerto en 1744. (N. del E.) 20- Político y militar revolucionario llamado “El Arcángel del Terror”, Louis Saint-Just integró el partido de los *montagnards* y 



fue miembro del comité de Salud Pública. El 28 de julio de 1794

murió guillotinado junto a su amigo Robespierre. (N. del E.) 21-El revolucionario blanquista Teófilo Ferré fue fusilado por los versalleses en 1871. (N. del E.)

*11-*

Los más famosos representantes de este jacobinismo coherentemente anticomunalista fueron León Gambetta y Louis Blanc (N. del A.).

23- Délescluze, jefe espiritual del jacobinismo comunalista, no sobrevivió a la derrota de la revolución. Su correligionario Ferdinand Gambon cambió de criterio después de las jomadas de mayo y propugnó en el exilio una concepción anarco-pacifista.

(N. del A.)

24 Como concepción revolucionaria, el blanquismo lia surgido de la confluencia de dos corrientes muy semejantes entre sí en algunos puntos y al mismo tiempo divergentes en otros.

Auguste Blanqui apareció por primera vez como un personaje revolucionario allá por el año f 830, como organizador de grupos subversivos cuyo único método de lucha era la rebelión armada y cuya forma organizativa consistía en la más estricta centralización y subordinación a un líder revolucionario. Blanqui fue discípulo de Felipe Buonarotti, quien en Í796 organizó, juntamente con Sílvain Maréchal, la “Conspiración de los iguales”. Como ex amigo íntimo de Robespierre, Buonarotti apoyó, sin concesiones de ninguna índole y en oposición a sus correligionarios, la idea de la dictadura revolucionara de transición. (N. del A.)

ˆRepublicano moderado, fundador junto con Marat y Desmoulins del Club de los Cordeliers, Geoiges Danton fue nombrado en f 792 ministro de Justicia. Votó a favor de la ejecución de Luis XVI, participó en la creación del tribunal revolucionario y formó parte del comité de Salud Pública. Elegido diputado de París, se enfrentó en la Convención con Robespierre. Partidario de llegar a un entendimiento entre jacobinos y girondinos, fue denunciado por Saint Just como “enemigo de la República” y ejecutado el 5 de abril de f 794. (N. del E.)



26 Durante la década de 1880 hubo numerosos ex blanquistas que fueron a engrosar las filas del anarquismo. El anciano Blanqui, para no ir más lejos, habría de dar a su último periódico el título *Ni dieu, ni maitre.* (N. del A.) 27Portavoz de los *sans-culottes,* desde el Club de los Cordeliers encabezó la fracción de los *enragés* impulsando la expulsión de los Girondinos de la Convención Nacional.

Acusado por Robespierre de ser agente extranjero, se suicidó en prisión a comienzos de 1794. (N. del E.)

28 La Estilla, monstruo con torso de mujer cuya parte inferior está conformada por seis feroces perros, acechaba el paso de las naves en el estrecho de Messina. El mismo en el que, desde el otro extremo, tres veces diarias la voraz Caribdis absorbía el agua tragando todo lo que se encontraba a flote. (N. del E.) 29- Sísifo fue condenado por los dioses a transportar una roca hasta la cima de una montaña. Al llegar, la piedra rueda ladera abajo y Sísifo se ve obligado a recomenzar la tarea, una y otra vez, por toda la eternidad. (N. del E.)

30- Durante el gobierno de Napoleón III, Rigault organizó un contraespionaje al servicio de la oposición republicana destinado a descubrirá los agentes secretos del Imperio. Después de la caída de Napoleón III, entró a servir en las filas de la nueva policía republicana y trabajó para ella hasta el 31 de octubre de 1870 (N. del A.)

31- El 1 de marzo, los generales Lecomte y Clément Thomas son fusilados en la calle Rosier, en Montmartre. El primero de ellos había ordenado en vano a sus soldados, pocas horas antes, disparar contra la multitud. El otro pagó sus culpas por su actuación en la batalla del mes de julio de 1848. (N. del A.) 32 El 5 de abril, para poner fin a los cotidianos fusilamientos de guardias nacionales prisioneros en Versalles, la Comuna había resuelto que por cada comunero que fuera ejecutado, serían fusilados tres rehenes (personas detenidas como consecuencia 



de su entendimiento con el enemigo), aunque al día siguiente la guillotina fue quemada solemnemente en la Plaza de Voltaire. Y

el 7 de abril, la comisión ejecutiva de la Comuna se pronuncia contra la aplicación de represalias en estos términos: “La violencia es prueba de debilidad. Ellos asesinan, los republicanos combaten. La Comuna no asesinará”. Sin embargo, cuando en mayo comienza la lucha en las calles de París y el ejército fusila a los defensores de la ciudad que sorprende con las armas en la mano, Rigault hace fusilar a cuatro rehenes, entre quienes se encuentra el proudhonista Gustave Chaudey.

Y entre el 23

y el 26 de mayo son asesinados sesenta sacerdotes y agentes secretos del Imperio mientras comuneros como Serrailler,Varlin, Coumet y Vallés procuran en vano detener la venganza de las muchedumbres. (N. del A.)

33- El 17 de mayo estalla la fábrica de municiones de la avenida Rapp en lo que parece haber sido un acto de sabotaje.

(N. del E.)

34"E1 decreto firmado por Cluzeret que instituye el servicio militar obligatorio -escribe Elias Reclus-, entra en el mismo orden de ideas que el relativo a los rehenes y a las represalias. Suscita los mismos problemas morales, por constituir, en el fondo, una idéntica inmoralidad; sin embargo, peque o no de inconsecuente, yo lo encuentro justificado" (N. del A.) 35 "¿Cómo podría haber sido de otra manera? -se pregunta Malón en *La troisiéme défaite*- El socialismo, el federalismo, la fraternidad entre los pueblos, el amor a la humanidad: todas esas grandes ideas de las cuales se gloriaba todo federado ¿no son, en sí mismas, eternamente contradictorias con la guerra, y con ese aspecto tan imnoral como necesario del estado militar llamado disciplina u obediencia pasiva?" (N. del A.) 36- Ferdinand Gambon a quien Malón califica como "el más socialista y el más simpático de los jacobinos" nació en Burdeos en 1820. Después de 1839 vivió como abogado en París y en 1848 fue elegido diputado republicano para integrar el parlamento de la revolución. Más tarde fue encerrado junto con Blanqui 



y Barbés, en la prisión de Belle-Isle y posteriormente expulsado de Francia. A su regreso, se radicó como labrador en el campo.

Durante la Comuna, participó una vez más de la lucha armada.

El folleto *La derniére Révolution* que publicó en su exilio en Ginebra, fue el fruto de su desengaño. (N. del A.) 37 Durante el régimen de Napoleón III, Gambon había practicado una forma de resistencia pasiva consistente en no pagar impuestos. Se dice que se hizo famoso cuando la policía incautó una de las vacas de su establo y al no

encontrar comprador que quisiera beneficiar al fisco, la propia policía tuvo que carnear la vaca y consumirla. (N. del A.)

38- 1 de abril de 1871. (N. delE.)

39 Para Paul Lanjalley y Paul Corriez, que observáronla lucha como espectadores no comprometidos, “Esos fusilamientos...

se debieron en todas partes a la enemistad de que hizo gala la burguesía con respecto a la clase proletaria; enemistad que revistió, bajo los efectos de múltiples excitaciones, un carácter de furor homicida absolutamente indigno de nuestro grado de civilización”. (N. del A.)

40- Como humilde cura de aldea en las Ardenas, Juan Méslier atendió durante toda su vida los servicios religiosos de su iglesia católica. Al mismo tiempo escribió un testamento en el cual atacó en forma violentísima los dogmas eclesiásticos desde el punto de vista del derecho natural. Su crítica social ataca asimismo a todas las jerarquías políticas y económicas. (N. del A.) 41E1 libro apareció en Ginebra en el año 1676 (N. del A.) 42La idea de la dictadura social-revolucionaria no sólo sedujo a los discípulos directos de Buonarotti, los blanquistas, sino también a los comunistas alemanes que siguen la línea filosófica de Hegel (N. del A)

43-

La fórmula saintsimoniana reza: “A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras” (N. del A.) 



44-

En contraste con la mayor parte de los socialistas de su época, Saint-Simon atribuye a Europa el derecho a dominar el mundo. (N. del A.)

45 “Semejante revolución no podría ser la obra de una monarquía burguesa ni de una democracia unitaria; ella es la obra de una federación”, escribe Proudhon en *Du principe fédératif*.

(N. del A.)

46Las tareas que Guépin le asigna a la comunidad, se corresponden exactamente con los objetivos perseguidos por los defensores de la Comuna de 1871, que exigían la autonomía de esta última en los aspectos social, pedagógico y económico. (N. del A.) 47 Esta opinión es compartida por el marxismo que, si bien teóricamente coloca en lugar de la “minoría ilustrada” al “proletariado con conciencia de clase”, en la práctica se apoya sobre una organización partidaria centralista. (N. del A.) 48- Bajo el término “educación integral” los socialistas de esa época entendían simultáneamente la preparación intelectual, moral y profesional apropiada para el cultivo de todos los elementos socialistas en el hombre. Ella debía tender, sobre todo, a preparar a los obreros para asumir por sí mismos las empresas y suscitar la solidaridad voluntaria entre ellos. (N. del A.) 49 La doctrina de Proudhon, como ideología dominante en la sección francesa, determinó el curso de la Asociación Internacional de Trabajadores hasta el Congreso de Basilea de 1869. Desde entonces, fue desplazada tanto a nivel internacional como así también en la misma Francia, por el colectivismo federalista, tal como lo propugnaban el belga Da Paepe, el ruso Bakuniny el francés Eugéne Varlin. (N. del A.) 50- Más tarde, Proudhon modificó su punto de vista sobre la asociación. En su libro *De la justice dans la révolution et dans I ’egl i se.* la contrapone, como elemento libertario, al despotismo.

(N. del A.)



51 “El sistema de la Comuna y el mío pueden traducirse por la fórmula consagrada: respeto de la propiedad hasta su transformación”, escribe Beslay en *La verité sur la Comune.*

(N. del A.)

52 Pierre Leroux fue inhumado en París, el 14 de abril. Casi todos los periódicos parisienses, así como todas las posteriores publicaciones comunalistas, honran la memoria de este clásico del socialismo. Elíseo Reclus, que conoció a Leroux como emigrado en Nueva Jersey, ve en

él al inventor de los términos

“socialismo” y “solidaridad”, y a uno de los más simpáticos y fructíferos propulsores de los valores humanos que ha compendiado en dichas palabras. (N. del A.) 